المنظمة العربية للترجمة

تشارلز تايلر

منابع الذات

تكوّن الهُويّة الحديثة

ترجمة

حيدر حاج اسماعيل

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

تشارلز تايلر

منابع الذات

تكوّن الهُويَّة الحديثة

ترجمة

حيدر حاج اسماعيل

مراجعة

هيثم غالب الناهي

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
تايلر، تشارلز
منابع الذات: تكوّن الهُوِّية الحديثة/ تشارلز تايلر؛ ترجمة حيدر حاج اسماعيل؛ مراجعة هيثم غالب الناهي.
864 ص. - (فلسفة)
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-614-434-052-3
1. الفلسفة. 2. المنطق. أ. العنوان. ب. حاج اسماعيل، حيدر (مترجم). ج. الناهي، هيثم غالب (مراجع). د. السلسلة.
126

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

المنظمة العربية للترجمة

بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996-113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - Web Site: http://www.aot.org.lb

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، حزيران (يونيو) 2014

المحتويات

مقدمة المترجم 9

تمهيد 33

القسم الأول: الهُويّة والخير

1- أُطُرٌ لا بدَّ منها 41

2- الذات في الفضاء الأخلاقي 69

3- الأخلاق والجمجمة 105

4- المنابع الأخلاقية 157

القسم الثاني: الجوهر الداخلي

5- الطوبوغرافيا الأخلاقية 181

6- السيطرة الذاتيّة عند أفلاطون 187

7- "الإنسان الداخلي" 203

8- العقل المتحرِّر عند ديكارت 225

9- الذات الدقيقة عند لوك 249

10- سبر "الحالة الإنسانيّة" 275

11- الطبيعة الداخليّة 287
12- استطراد في الشرح التاريخي 307

القسم الثالث: التأكيد على الحياة العاديّة

13- "الربّ يحبّ صفات الأفعال" 323
14- المسيحيّة المعقلنة 355
15- العواصف الأخلاقيّة 375
16- نظام العناية الإلهيّة 399
17- ثقافة الحداثة 425

القسم الرابع: صوت الطبيعة

18- الآفاق المتصدِّعة 451
19- التنوير الراديكالي 473
20- الطبيعة كمنبع 519
21- الانعطافة التعبيرية 537

القسم الخامس: اللغات المصقولة

22- معاصرونا الفكتوريون 571
23- رؤى العصر مابعد الرومنطيقي 605
24- ظواهر الوحي المفاجئ في الحداثة 655
25- الخاتمة: نزاعات الحداثة 707
الهوامش 743
الثبت التعريفي 829
ثبت المصطلحات 841
الفهرس 851

إلى ميلو

مقدمة المترجم

نقسم كلامنا عن هذا الكتاب إلى قسمين: في القسم الأول سنتناول أطروحة الكتاب، وفي القسم الثاني سنعرض لنواقص الكتاب.

1

أطروحة الكتاب

أول إفادة عن أطروحة الكتاب كانت في عنوانه وهو: **منابع الذات. تكوّن الهُويّة الحديثة**. وهي إفادة عامة وغامضة. وعموميتها واضحة، أمّا غموضها فيتجلّى في عدم تحديد المنابع والهُويّة بالقول، مثلًا، المنابع **الأخلاقية** للذات وتكون الهُويّة **الأخلاقية** الحديثة، كما ظهر في سياق الكتاب وخاتمته.

أما الأطروحة في وجهها اللاتنكّري، فقد وردت في الفقرة الأخيرة من الكتاب، وبالشكل الحرفي الآتي: "... **الأمل أراه متضمناً في المذهب التوحيدي اليهودي – المسيحي**..."!.

السؤال الذي ينشأ مباشرة هو: هل هذه أطروحة، حقاً؟ أما الإجابة عنه فنلقاها عند أبا إيبان (Abba Eban).

تايلر وأبا إيبان

صدر في باريس كتاب في عام 1970 وضعه وزير الخارجية الأسبق في الكيان الصهيوني أبا إيبان وحمل عنوان: **شعبي**. وكان ظاهر هذا الكتاب سرد

تاريخ "الشعب اليهودي" ولكن قصده الرئيسي إعلامي لجهة التدليل على أن ما يسميه "الشعب اليهودي هو حقاً "شعب الله المختار" وهو شعب متفوق على سائر الشعوب، لذلك يترتب على عالم القرن العشرين أن ينظر إليه نظرة خاصة وأن يعامله معاملة إنسانية خاصة.

أما حجته فإنه يأخذ الاتجاه التالي: اليهود قيمة ثقافية كبرى في تاريخ الحضارة العالمية. فاليهودية هي التي أعطت البشرية "مبدأ الإله الواحد" فتصبح المسيحية بهذا الاعتبار إحدى المآثر اليهودية العظمى(*). ولا يغادر أبا إيبان الإسلام إلا بعد أن يوحي بأصله اليهودي لأن المسلمين الأوائل، كما يقول، كان لديهم معرفة عميقة باليهودية(**).

وبالإضافة إلى ما كتب أبا إيبان كانت هناك مؤلفات أخرى ومنشورات متنوعة ومقابلات إعلامية كلها رمى إلى ترويج هذه الفكرة وزرعها في عقول البشر. وهدفها الأخير المخبوء هو الكيان الصهيوني طبعاً. وفيما تأتي بعض الأمثلة عن إنجازات تلك الدعوى اليهودية الباطلة وتأثيرها.

روبرت كنيدي

في عام 1968 وبينما كان السيد روبرت كنيدي (Robert Kennedy) منهمكاً في نشاطه الدعائي لغاية انتخابه رئيساً للولايات المتحدة الأميركية نقلت له صحيفة **نيويورك تايمز** (*The New York Times*) وحدها خمس خطب موالية لإسرائيل أبرز ما جاء فيها قوله إنه فخور بشعب إسرائيل "مركزاً صغيراً لحضارة الغرب ومثله العليا" وإنها دولة "ديمقراطية شجاعة".

الفاتيكان

في عام 1966 قرر الفاتيكان تبرئة اليهود من دم المسيح(***) ومما جاء في

(*) Abba Eban, *Mon peuple: histoire du peuple Juif* (Paris: Editions Buchet /Chastel, 1970), pp. 105-115.

(**) المصدر نفسه، ص 129-157.

(***) الواقع أن محاولة اليهود التغلغل في الحرم الفاتيكاني بدأت منذ إرشادات البابا بيوس الحادي عشر والبابا بندكتوس الخامس عشر التي اتخذت فيا بعد، أيام البابا بيوس الثاني عشر، شكل نصائح وتعليمات لم يعد بعدها جائزاً القول إن **التوراة اليهودية** كتاب بروتستانتي لا يصح للكاثوليكي =

بيان هذا المركز الروحي الأعلى للمسيحيين قوله: "ولئن يكن ذوو السلطان من اليهود ومشايعوهم هم الذين دافعوا على قتل المسيح فإن ما اقترفته الأيدي الآثمة إبان آلامه لا يمكن اسناده، في غير تمييز، إلى جميع اليهود الذين عاشوا آنذاك، ولا إلى اليهود العائشين في عصرنا. من أجل ذلك لا يجوز، على كون الكنيسة هي الشعب الجديد لله، إن يشهّر باليهود بأنهم منبوذون من الله، وأنهم ملعونون كما لو كان ذلك يستنتج من الكتاب المقدس. فليحرص الجميع إذن، في التعليم المسيحي وفي الوعظ بكلمة الله، ألا يعلّموا شيئاً لا يتوافق مع حقيقة الإنجيل وروح المسيح"(*).

ثم يضيف أسباباً جديدة قائلاً لأن الكنيسة "لا قبل لها أن تنسى التراث المشترك بينها وبين اليهود"(**).

ويخرج البيان بعد ذلك بالنتيجة الآتية: "وإزاء هذا الواقع، واقع التراث الروحي العظيم المشترك بين المسيحيين واليهود، يريد المجمع أن يشجّع ويحرّض عل التعاون والتقدير المتبادل بين الملّتين وذلك خصوصاً بالدراسات الكتابية واللاهوتية وبطريق الحوار الأخوي أيضاً"(***).

بعد صدور هذه الوثيقة الفاتيكانية الخطرة صار لزاماً على المسيحي المؤمن ليس فقط "أن لا يشهّر باليهود" باعتبارهم ملعونين بل أكثر من ذلك أن "يتعاون" معهم وأن "يقدّرهم" تقديراً أخوياً بحجة "التراث الروحي العظيم المشترك". لذلك صار يشكل سلاحاً قوياً لكسب الانصار من المسيحيين المنتشرين في جميع أنحاء العالم، ولغماً يوضع وسط شعبنا من حيث إن بعض شعبنا مسيحي. إنها محاولة، قد تكون غابت مقاصدها عن الفاتيكان، لتأييد عالمي للصهيونية ولبلبلة وطنية في بلادنا.

= قراءته واعتياده. قبل ذلك ومنذ زمن الإصلاح كانت الكنيسة الكاثوليكية تكتفي بالإنجيل المسيحي المعروف بالعهد الجديد.

(*) **أعمال المجمع الفاتيكاني الثاني المسكوني** (لبنان: المطبعة البولسية، 1966)، الجزء الأول، ص 189.

(**) المصدر نفسه.

(***) المصدر نفسه.

بعض من ثمار هذه الوثيقة الفاتيكانية الخطرة أن يذيع رئيس أساقفة بالتيمور الكاردينال لورانس شيهان (Lawrence Shehan) في 11 كانون الأول/ ديسمبر من عام 1969 وفي نيويورك معقل الصهيونية وثيقة أخرى أقرها الفاتيكان عن العلاقات الكاثوليكية اليهودية مما جاء فيها: "أن على الكاثوليك أن يعترفوا بالمعنى الديني لدولة إسرائيل بالنسية إلى اليهود وأن يفهموا ويحترموا صلة اليهود بتلك الأرض"(*).

بعد ذلك بيوم واحد فقط دعا في منطقة نيويورك نفسها أساقفة الأبرشيات الثلاث إلى تأسيس علاقات أوثق بين الكاثوليك واليهود"(**).

ظاهرات إعلامية إسرائيلية أخرى

إسرائيل حديقة!

في 12 كانون الأول/ديسمبر عام 1969 صدر عن المركز الفضائي – هيوستون الآتي: بعد سنتين من منع استخدام رواد الفضاء في جمع التبرعات، سمحت وكالة الفضاء الأميركية لرواد "أبولو – 12" وعدد من زملائهم بالاشتراك في مأدبة عشاء ستقام الأحد (أي في 14 كانون الأول/ ديسمبر) لجمع التبرعات للصندوق القومي اليهودي وقال مركز العربات الفضائية المؤهولة إن المبلغ الذي سيجري جمعه سيخصص لزرع الأشجار في إسرائيل(***).

إسرائيل جمال يتحدى!

يشترك الفرنسي جان ماريه (Jean Marais) والألمانية ماريا شل (Maria Schell) في تمثيل فيلم في إسرائيل اسمه "التحدي" ويروي الفيلم قصة أستاذ لغة (جان ماريه) يمضي إجازة مع زوجته (ماريا شل) في إسرائيل فيتعرفان إلى عالم آثار يهودي يدعى أندريه يتجولان برفقته في أنحاء إسرائيل ويطلعان على معالمها وعلى أحوال الشعب فيها.

(*) جريدة النهار، العدد 10542، 12/ 1/ 1969.

(**) جريدة النهار، العدد 10543، 13 / 1/ 1969.

(***) المصدر نفسه.

وقال جان ماريه، في مقابلة أجرتها معه الإذاعة الإسرائيلية إن "إسرائيل هي أجمل فتاة في العالم" وإنها "تمثل التحدي لأنها تحد". وأضاف أن ما يهمه هو إبراز إسرائيل وشعبها وأن ما يأسف له أن يغادر بلداً "وقع في حبّه".

وذكرت ماريا شل، في المقابلة نفسها أنها "تجربة لا تصدق لأن فيها شيئاً يستولي على المرء بقوة"، لذلك ستحزن عندما تغادر تل أبيب بعد الانتهاء من تصوير الفيلم الذي سيتم في القدس والنقب(*).

اليهود المظلومون!

"الساعة الخامسة والعشرون" (The 25th Hour) لهنري فرنوي (Henri Verneuil) هو فيلم طويل (صدر عن شركة مترو غولدوين ماير -Metro-Gold wyn-Mayer) يحكي قصة رجل مسيحي يسعى رجال للإيقاع به إبان الحرب العالمية الثانية فيشون به مدّعين أنه يهودي فيقبض عليه ويلقى في معسكر للاعتقال تاركاً وراءه عائلته المتألمة.

"والغشاش" (The Fixer) لجون فرانكهايمر (John Frankenheimer) هو فيلم طويل آخر صدر عن نفس الشركة مأخوذ عن قصة رجل كييف لبرنارد مالامود (Bernard Malamud) المترجمة إلى معظم اللغات، تحكي حادثاً تاريخياً وقع في 22 تموز/ يوليو 1911 عندما أمر القيصر نيكولا الثاني بالقبض على صاحب البنك اليهودي الثري من كييف ميندل بيليس (Mendel Beilis) المتهم بقتل طفل مسيحي. الاتهام كان باطلاً. سجن اليهودي مدة سنتين بعد أن رفض الاعتراف بجريمة لم يرتكبها. ثم يتدخل عدد من مشاهير العالم (مثل أناتول فرانس (Anatole France) وتوماس مان (Thomas Mann) كي يحاكم الرجل أمام محكمة رسمية وتظهر في النهاية براءته. يقوم بالأدوار الرئيسية آلان بيتس (Alan Bates) وديرك بوغارد (Dirk Bogarde).

إن أفعل "ميراج" عند اليهود هو تلك "التوراة". حقاً هي حصان طروادة الذي أدخله إلى منازل أرواحه. به استطاع الصهيوني أن يدخل إلى أقدس الأماكن وأمنع الحصون الروحية أعني الفاتيكان. وما إعلان براءة اليهود من دم

(*) جريدة النهار، العدد 10368، 18/ 6/ 1969.

المسيح إلا ثمرة واحدة من ثمار الغزو الصهيوني لأقدس الأماكن وسيظل كل قلب معرضاً للغزو والخديعة التي هي: اليهود شعب حضارة عريقة. هم قيمه عليا في ثقافة البشرية ولذلك يجب أن يعطى لهم حق البقاء الأبدي. أما العرب فبدو وأهل صحراء حيث الرمال لا تنسل إلا رمالاً.

هذه هي الخديعة التي يجب أن يعمل الإعلام العربي الثقافي ممثلاً بالمثقفين والكتّاب والإعلاميين والمترجمين أيضاً، على محوها. وذلك بتخطيط دقيق وبواسطة أجهزة ترصد لهذه الغاية من الشبان العرب الموزعين الآن في جميع أنحاء العالم كطلبة أو مغتربين أو دبلوماسيين.

مثال توضيحي مهم وداحض

فيما يأتي سنضرب مثلاً عن أحد أصولنا الثقافية التي استمد منها الفكر الديني الإسرائيلي أهم ركائزه مظهرين المدى العميق لانفعال هذا الفكر بأسطورة شعرية هي أسطورة إينوما إيليش (Enuma Ellish) المعروفة بأسطورة الخلق(*).

وباختصار سنقدم فيما يأتي مقارنة بين سفر التكوين العبراني وسفر التكوين البابلي لنكشف عن المشابهة، بَلْ، المطابقة بينهما، فكرةً فكرة:

سفر التكوين البابلي	سفر التكوين اليهودي
الروح الإلهي والمادة الكونية	الروح الإلهي والمادة الكونية
العماء البدئي – طيمات	كل شيء خراب والظلمة شاملة – طيهوم
نور الآلهة	نور الآلهة

(*) تتألف هذه الملحمة الشعرية العظيمة من سبع لوحات من الآجر. وقد نقشت أبياتها التي تنوف على الألف بالحروف المسمارية واكتشفت بقاياها الأولى في خرائب مكتبة آشوربانيبال بين عامي 1848–1876 جماعة من البحاثة من أفرادها ج. سميث، أ. هـ. لايارد، هـ. رسام. وفي عام 1924–1925 اكتشف اللوحتان 1 و6 في كيش بعثة مشتركة تمثل جامعة أكسفورد ومتحف شيكاغو. وفي عام 1927–1929 اكتشف الألمان بقايا اللوحة 7 في أوروك. ويرجع تاريخها إلى 2000 ق.م. ويعتقد أن لها نسخة أقدم.

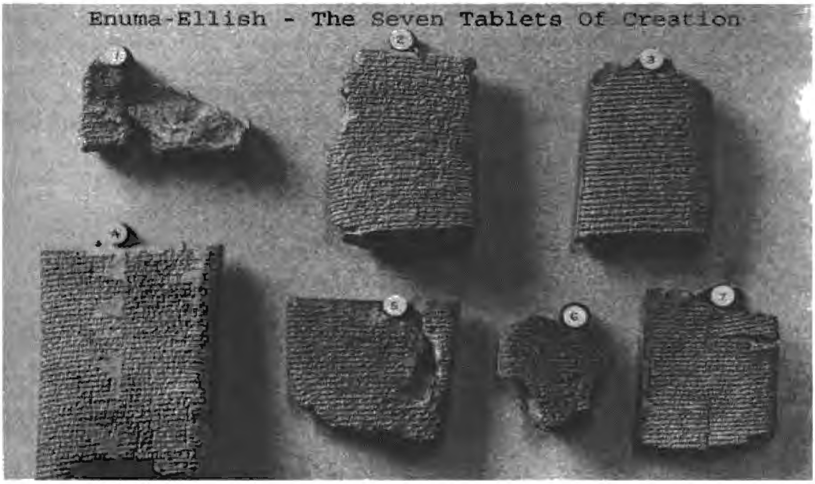
خلق السماء	خلق السماء
خلق الأرض	خلق الأرض
خلق النجوم	خلق النجوم
خلق الإنسان	خلق الإنسان
مردوك يرتاح والآلهة	يهوه يرتاح في مجمع
تحتفل في اللوحة	القديسين في اليوم
السابعة	السابع

بعد هذه الدراسة المقارنة السريعة يظهر بجلاء لا لبس فيه معنى قولنا إنه قبل الإسرائيليين كانت لأجدادنا حضارة مجيدة غمرت مساحة الوطن وامتدت في كل أفق. وما كان الإسرائيليون سوى قبائل بدو لم يعرف عنها أي نشاط حضاري أو عمراني قبل أن يدخلوا بلادنا وينفعلوا بتراثنا بنسبة ما استطاعوا.

وما ذكرناه ليس كلاماً ملقىً على عواهنه. إنه كلام اعتمد على دراسات وأبحاث وتنقيبات أجراها علماء الأساطير (الميثولوجيا) حيث عنت الأسطورة عندهم عقيدة شعبية مكتوبة بلغة الشعر. ونذكر من هؤلاء ألبرت كلاي (Albert T. Clay) وكتابه: **أصل التعاليم التوراتية** (Albert T. Clay, *The Origin of Biblical Traditions* (New Haven: [n. pb.], 1923), p. 66) وس. درايفر (C. Driver) وكتابه: **أصل سفر التكوين** (*The Book of Genesis*). وبالعودة إلى ألبرت كلاي نذكر أنه قال أيضاً، إن كلمة السبت عند اليهود هي ذاتها السبت عند البابليين (كتابه المذكور أعلاه، ص 117)، وقال إنه استمدها من كتاب روجرز (Rogers):

ديانة بابل وآشور (*Religion of Babylonia and Assyria*)، ص 226.

وتجدر الإشارة إلى لوحات قصة الخلق البابلية (إينوما إيليش) التي كانت في مكتبة آشوربانيبال في مدينة نينوى (Nineveh) هي الآن موجودة (بعد سرقتها) في المتحف البريطاني وهي تزيد عن الألف بيت من الشعر وهذه صورة اللوحات في ذلك المتحف.



لوحات إينوما إيليش السبع (من مكتبة آشوربانيبال في نينوى: الآن موجودة في المتحف البريطاني).

2

نواقص الكتاب

أول نقص وجدناه في الكتاب هو أنه، وبالرغم من كونه خاصاً بالأخلاق، لم يأتِ على ذكر الأخلاق في العنوان، ولم يعرِّف الأخلاق تعريفاً جامعاً مانعاً، كما يُقال، سوى بشكل عابر، وذلك ليعرف القارئ على طبيعة البحث وموضوع الدراسة ومتجهها وميدانها.

نذكر فيما يأتي بعضاً مما وقعنا عليه أثناء ترجمتنا له:

1. يمكن تعريف الأخلاق بلغة احترام الآخرين...
2. هدفي أنطولوجيا أخلاقية...
3. المعنى الأخلاقي للهُويّة...
4. كانت مهمة النظرية الأخلاقية محدَّدة بالواجب... وهذا يستبعد فعل الخير...
5. ... فمحبة الخير مفروضة علينا وقد تناول ذلك عصر التنوير بشكل متشدِّد...
6. الهُويّة بمعناها الجاري لا تستوفي أوصافها الهُويّة الأخلاقية...
7. التوجه نحو الخير... ليس بالأمر الاختياري... هو شرط كينونتنا ذواتاً وبهويات.
8. النظريات الأخلاقية ركَّزت على المبادئ أو الأوامر أو المعايير التي

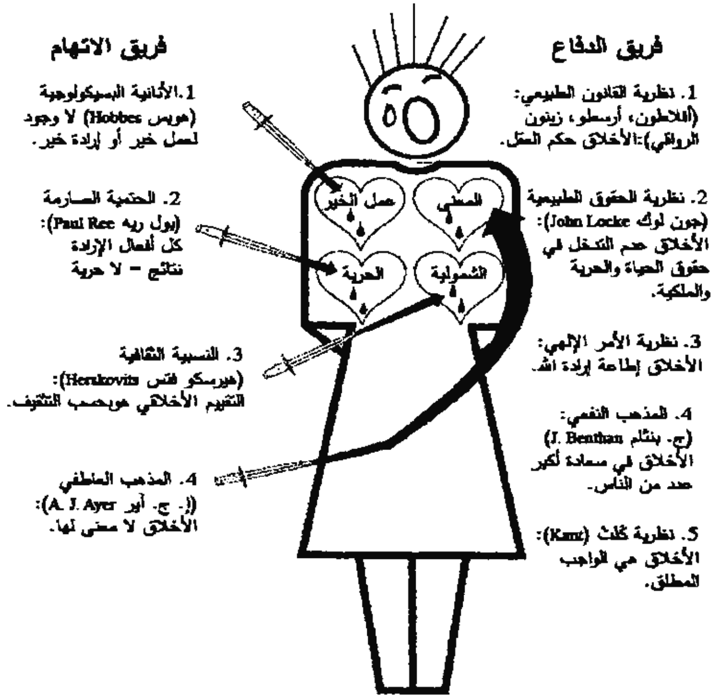
ترشد العمل... وأهملت بالكلية رؤى الخير...

9. أهمية الحياة العادية... والأعلى لا يوجد خارج الحياة العادية...

10. الأمل أراه متضمناً في المذهب التوحيدي اليهودي – المسيحي..."

ذلك ما حصل. أما النقص فيتمثَّل في عدم تعريف الأخلاق، كما ذكرنا، وعدم عرضه للمدارس والنظريات والفلسفات الأخلاقية بشكل يمكّن القارئ من الاختيار، وخاصة عندما، وبعدما أعلن صراحة وبالحرف الواحد أنه منحاز وذلك في قوله: "لست حيادياً..." في المرحلة الأولى من كتابه.

الأخلاق ذات القلوب الأربعة



لذلك نجد أن واجبنا المهني (الأخلاقي) يقضي بأن نعرِّف الأخلاق وأن نضع المشهد الأخلاقي كله أمام القارئ. وهذا ما فعلناه وأنجزناه في المصوَّر الآتي الذي يشمل جميع النظريات الأخلاقية المضادة والمؤيدة للأخلاق، ومثَّلنا

المبادئ الأخلاقية وهي عمل الخير، الحرية، الشمولية والمعنى بقلوب أربعة للدلالة على قوة الأخلاق التي مثلناها بامرأة تصرخ في قاعة محكمة. هذا هو المصوَّر: جيريمي بنتام (Jeremy Bentham)، ميلفيل هيرسكوفيتس (Melville Herskovits)، ألفرد جول آير (Alfred Jules Ayer).

وتجدر الإشارة إلى أن أول من عرَّف الأخلاق كان الفيلسوف اليوناني سقراط، في القرن الرابع قبل الميلاد، وهذا بعض مما قال في كتاب: **الجمهورية** (*The Republic*) الذي هو محاورات بين سقراط ونفر من الأثينيين، ما يأتي: "ليس موضوع الفلسفة الأخلاقية بالأمر الصغير، بل هو يتمثّل في كيف يجب أن نحيا".

وبالعودة إلى المصوَّر نقول إن أعداء الأخلاق ومحاربيها أربع نظريات (كما هو واضح في الجهة اليسرى التي يقف فيها فريق الاتهام). أما النظريات القائلة بها والمنافحة عنها فهي خمس وفي عدادها نظرية زينون الرواقي (Zeno of Ci-tium) (الفينيقي) الذي هو المؤسس الحقيقي لعلم الأخلاق بتعبيره كوزموبولس (Cosmopolis) الذي عنى المدينة الكونية التي يكون فيها كل البشر أخوة.

ما حصل من مؤلف الكتاب تشارلز تايلر (Charles Taylor) هو أن اختار، وبطريقة وصفها بأنها لم تكن حيادية، النظرية الثالثة، نظرية الأمر الإلهي. وحدَّد بل حصر منبع الأخلاق، في هذه النظرية باليهودية – المسيحية!

قد تكون هذه البضاعة الفكرية مقبولة ورائجة في الثقافة الغربية. غير أنها لن تكون **شاملة جميع البشر** أينما كانوا وحيثما وجدوا. وهنا يتجلّى **الانحياز** الذي هو شيمة السياسة والسياسيين **لا** الأخلاقيين.

النقص الثاني في الكتاب يتعلّق بالهُويّة. فقد اكتفى بالقول، إن الهُويّة بمعناها الجاري لا تستوفي أوصافها الهُويّة الأخلاقية. وأكّد على أن الهُويّة (هُويّته الفكرية) في المنابع الأخلاقية غير أنه لم يعرِّف، للقارئ، الهُويّة العادية، بمعناها الجاري. وهذا النقص يتطلّب منا أن نزيله، فنقوم بتعريف الهُويّة، للقارئ الكريم، لغوياً، وعرفاً، أي بمعناها الجاري.

الهُويّة عموماً والهُويّة القومية
العصرية خصوصاً

"الهُويّة (بضم الهاء) ليست الهَويّة (بفتح الهاء) التي راج استعمالها الخاطئ للدلالة على الشخص، والتي يفيد معناها الحقيقي البئر البعيدة القعر.

الهُويّة (بضم الهاء) من هُو. فهُويّة الإنسان الفرد تفيد: ما هو؟ ومن هو؟ ومعناها القاموسي هو: "حقيقة الشيء أو الشخص التي تميّزه عن غيره". والبطاقة التي يحملها الإنسان في تنقّلاته، سواء أكانت بطاقة عاديّة، تعرف باسم بطاقة الهُويّة، أو كانت البطاقة التي تعرف باسم جواز السفر، كلاهما، قصد منهما التعريف بهُويّة حاملهما. وأول التعريف، بل أهم عناصره، بعد اسم صاحب البطاقة، هو الدولة التي هو مواطن فيها، والمجتمع الذي أسس تلك الدولة.

ولما كان العصر الذي نحيا فيه هو عصر الأمم والقوميات، فإن الهُويّة العصرية هي، وبامتياز، الهُويّة القومية. لذلك يقال، في تعريف الإنسان، ويكتب ذلك في بطاقته، إنه بريطاني أو أميركي أو فرنسي أو سوري وغير ذلك مما قارن.

من هنا، أهمية البحث في القومية، التي هي أساس تعريف كلّ إنسان في هذا الزمان. وذلك تحقيقاً للموضوعية، ثم لأهمية القضية ذاتها، خاصة في هذه الأيام، التي تطرح فيها أفكار عن العولمة (Globalization) منها أن ظاهرة العولمة قد زعزعت الفكر القومي وأضعفت سيادة الدولة القومية وحوّلت حدودها إلى حدود رخوة، كما يقال! غير أننا لن نخوّض في هذا البحث كي لا نبتعد عن مجرى عملنا الرئيسي النقدي لكتاب تشارلز تايلر.

النقص الثالث يختص بتاريخ العلم الأخلاقي، متى بدأ، كمعرفة على الأقل، وأين بدأ، وكيف كان؟ وغير ذلك من الأسئلة ذات الصلة.

وفي هذا الخصوص نذكر الآتي:

أول ظهور للفضيلة كان عند الآشوريين. إن "فضيلة العالم وجدت أول ما وجدت في بلاد الآشوريين...".

ثم تطور على يد سقراط الذي أتينا على تعريفه للأخلاق، وأرسطو الذي قال بأخلاق الوسط بين طرفين كالشجاعة بين الجبن والتهوّر. وقبل أرسطو كان معلمه أفلاطون (تلميذ سقراط) الذي ركّز على أخلاق العدالة في مدينته الفاضلة (جمهوريته في كتاب **الجمهورية**). وبعد ذلك وضع زينون الرواقي (الفينيقي أصلاً) الأساس الحقيقي للأخلاق في مبدأ المدينة الكونية (كل البشر أخوة). وبعد ذلك تعدّدت المذاهب الفلسفية الأخلاقية وتنوّعت، وكان من أبرزها اخلاق الفيلسوف الألماني كَنْت (Kant) وأخلاق المنفعة عند الفيلسوف البريطاني جيريمي بنتام. هذا، بالإضافة إلى الأخلاق الدينية المسيحية وتفرعاتها، واليهودية قبلها، والإسلامية بعدها.

وقبل الجميع كانت أخلاق "إينوما إيليش" القصة الأسطورية البابلية التي جوهرها الأخلاقي يفيد ما يأتي: "أيها البشر، إيّاكم والفوضى كما فعلت طيمات (Tiamat) (وحش الفوضى)، ولتكن أخلاقكم أخلاق النظام التعميري كما فعل مردوك (Marduk) الذي صرع طيمات وقضى على الفوضى، وأنشأ الكون الجميل الذي نقيم فيه بعد أن زينه بالكواكب والنجوم.

وبعد كل ما ذكرنا يقتضي منا الإنصاف أن نذكر بمقدار ما، ومناسب، شيئاً عن الأخلاق في تراث اللغة العربية. فنبدأ بتعريف الأخلاق كما ورد في كتاب: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، تأليف طه عبد الرحمن. حيث نقرأ: "الأخلاق لفظ مفرده خلق، والخلق لغة، هو الطبع، وفي اليونانية يقابله Ethos... وأبو علي مسكويه الذي أشتهر بلقب "مؤسس علم الأخلاق الإسلامي" يعرّفه بكونه **حالة للنفس داعية إلى أفعالها من غير فكر ولا رويّة**"

أما أبو حامد الغزالي الذي اشتهر بلقب "مجدِّد الفكر الأخلاقي الإسلامي"، فيحدِّد، بالقول، إنه "**هيئة في النفس راسخة تصدر الأفعال بسهولة وبيسر من غير حاجة إلى فكر ورويّة**".

طبعاً، لا نريد أن نتمادى في الكلام على تاريخ الأخلاق، لذا نكتفي بالمقدار الذي حصل الذي يتناسب، في رأينا، مع مقدِّمتنا.

نتوقف، الآن، مكتفين بما ذكرنا، وآملين أن يجد فيه القارئ العربي مقداراً من الفائدة، فيقف معنا في جبهة التصدّي للغزو الثقافي الغربي (وسواه) المقصود أو غير المقصود.

ملحق بمقدمة المترجم
الإمبريالية الثقافية

مثقفو الغرب الأوروبي – الأميركي خصوصاً والعالم عموماً، منقسمون، وكعادتهم، هم منقسمون إلى مؤيد للحضارة الغربية، بما فيها ثقافتها، ومنتقد لها من طراز روسّو ونيتشه (Nietzsche) سابقاً ونلفاها، حالياً، عند كتّاب من طراز صاموئيل هنتنغتون (Samuel Huntington) وجيريمي ريفكن (Jeremy Rifkin).

مهمّتنا، الآن، تشمل الكلام على كل واحد من هذين المفكرين اللذين يمثلان وجهتي نظر مختلفتين، لكنهما تنتميان إيجاباً وسلباً إلى الميدان الثقافي الذي خوَّض فيه تشارلز تايلر في كتابه الذي قمت بترجمته ونقده. وتجدر الإشارة إلى أن كتابَي المفكرين هما، برأينا ظاهرتان لما يمكن تسميته أو وصفه بالإمبريالية الثقافية.

I

هنتنغتون وتصادم الحضارات

لقد أثارت مقالة هنتنغتون: **تصادم الحضارات** منذ نشرها في صيف 1993 ردود فعل متعددة مختلفة الألوان الثقافية والسياسية. بعضها كان إيجابياً لكن معظمها كان سلبياً.

وبالرغم من طابعها العام الذي يبدو لنا طابعاً سياسياً متفقاً مع خبرة صاحبها

الذي، بالإضافة إلى التعليم وكونه مديراً لمعهد جون أولن (John M. Olin) للدراسات الاستراتيجية في جامعة هارفارد (Harvard)، فإنه عمل مستشاراً للحكومة الأميركية (الإدارة الأميركية) في مركز منسّق للتخطيط الأمني لمجلس الأمن القومي منذ عام 1977.

هذا الطابع السياسي – الأمني تصدّى له كتاب من مختلف المشارب والبلدان. لذلك لن نزيد على ما حصل وهو كافٍ. بل سنحصر نقدنا في مقالتنا الحالية بالجانب الفلسفي – المنطقي للمقالة. لكن، قبل ذلك، سنعرض لأهم أفكار صاحبها التي بدت، لنا، بمنزلة العقيدة عنده.

لجهة أهم أفكاره نذكر الآتي:

أهم أفكار هنتنغتون:

1. عقيدة أن الحضارة، بعد نهاية الحرب الباردة، ستغدو المبدأ التنظيمي المركزي للعلاقات الدولية. بمعنى أن العالم سوف ينقسم إلى كتل حضارية بديلة عن الكتل الأيديولوجية التي سادت منذ نهاية الحرب العالمية الثانية (الليبرالية والاشتراكية على سبيل المثال). فهنتنغتون يتصور عولمة حضارية بمعنى نظام عالمي حضاري لكنه ليس نظاماً أحادياً بل هو نظام تعددي. ويعدد في هذا المجال ثماني حضارات هي:

الحضارة الغربية، الحضارة الإسلامية، الحضارة الصينية، الحضارة اليابانية، الحضارة الهندوسية، الحضارة السلافية – الأرثوذكسية، الحضارة الأميركية – اللاتينية وربما الحضارة الأفريقية. ويعرف الحضارة بالثقافة، قائلاً: "إنها (الحضارة) أعلى تجمع ثقافي للناس وأوسع مجال للهويّة الثقافية...".

2. عقيدة أن الفروق بين الحضارات فروق جوهرية. فالحضارات لا يمكن مقارنتها؟ إذ ليس هناك وحدة قياس مشتركة تسمح بذلك كما الحال عندما نقارن المسافات بوحدة مسافة (متر أو كيلومتر أو غير ذلك) والأوزان بوحدة وزن (كيلوغرام أو طن أو خلاف ذلك).

صحيح أن الحضارات قد تختلط وتتداخل لكن عملية الاختلاط والتداخل تزيد في إبراز الفروق وتعزّز، بالتالي، الوعي الحضاري المختلف جذرياً.

3. عقيدة أن العولمة المعاصرة (عولمة السياسة والاقتصاد والاتصالات كذلك التحديث) لا تؤدي، بالضرورة، إلى نشوء انسجام حضاري ذي هوّية واحدة. بكلمة أخرى، إن مساعي تحويل دول العالم وشعوبه إلى حضارة الغرب (التغريب) هي مساعٍ خائبة، وذلك لأن الفروق الحضارية تعصى على كل محاولات محوها. يضاف إلى ذلك، أن مساعي الدولة الغربية، خاصة الولايات المتحدة الأميركية الرامية إلى فرض النظام الحضاري الليبرالي وقيمه على العالم ستعزز من وعي شعوب الحضارات الأخرى لاختلافاتها الجذرية وستقوي من العداوات بين الحضارات. معنى ذلك أن محاولات التحديث الغربية ستزيد من التصدّع الحضاري لا من التوحّد الحضاري.

4. عقيدة أن لكل حضارة مركز حضارة هو عبارة عن دولة أو دول تقوم بدور القيادة والسلطة والنظام في دائرة الحضارة، كالولايات المتحدة الأميركية وأوروبا الغربية بالنسبة للحضارة الغربية والصين بالنسبة للحضارة الكونفوشسية...

5. وهناك أطروحته أو فرضيته التي ينافح عنها وهي أن هناك نظاماً عالمياً جديداً هو نظام الحضارات وأن النـزاع العالمي لن يكون أيديولوجياً على نحو رئيسي بل إن "مصدر النـزاع الذي سيسود في العالم سوف يكون ثقافياً".

تعرضت أفكار هنتنغتون لانتقادات عديدة، كما قلنا. فهي من الأفكار القادرة على خلق الانقسام الحاد بسبب روحها التشاؤمية، وأيضاً بسبب ما يمكن أن يترتب على العمل بها لمكانة صاحبها ونفوذه في الأوساط الأكاديمية والسياسية، وفي دوائر الأمن القومي للإدارة الأميركية، وهو الخبير بها بعد أن كان قد عمل لمدة أربع سنوات فيها.

من جهتنا نسجل الملاحظتين الآتيتين: واحدة من الناحية المنطقية والثانية من الناحية الفلسفية:

الخلط بين مفهوم الحضارة ومفهوم الثقافة. فهو يستخدم اللفظين بمعنى واحد.

في حين أن الثقافة جزء من الحضارة وليست كل الحضارة. الثقافة هي الجانب الفكري (الروحي) أو المعنوي للحضارة. ويزداد الخلط عندما يقلّص مفهوم الحضارة (أو الثقافة) ليحصره في الدين!

الحضارة، مفهومياً، لا تقتصر على الثقافة بل تشمل بالإضافة إليها جانباً مادياً أيضاً. إنها الإنتاج المادي والفكري لمجتمع من المجتمعات. وبصورة أكثر دقة: إن الحضارة هي مجموع الإنتاج المادي والروحي، والعلمي والتقني ومجموعة الفنون والحرف والتقاليد وأنظمة الحكم وأساليب العيش والسلوك لمجتمع ما، أو شعب ما، ولفترة طويلة نسبياً.

وتصبح مسألة الخلط بين المفاهيم أكثر تعقيداً، بالنسبة لمن يعتقد بأن الدين، خاصة الدين السماوي، ليس من إنتاج المجتمع مثيل عناصر الحضارة الأخرى، وفقاً لتعريف الحضارة الآنف الذكر. ألا يستحيل، حالتئذٍ، خلط الحضارة التي هي صنع البشر بالدين الذي هو خلق ربهم؟!

بالإضافة إلى الخلط بين مفاهيم الألفاظ، هناك مسألة منطقية تختص بالأقيسة أي البراهين المنطقية المستخدمة من قبل الباحث لإثبات فرضيته. وفي هذا المجال يقترف الباحث ما يعرف في علم المنطق بأغلوطة الغموض عموماً وتحديداً أغلوطة التأليف التي هي نوع من أنواع أغلوطة الغموض. وكمثال على ذلك، نذكر ما يلي، بعد أن نصوغ بعض مناقشاته صياغة منطقية:

بما ان هناك ثقافات (أو أديان) مختلفة ومتعددة وبما أن هناك تصادماً فيما بينها

إذن هناك تصادم فيما بين **الحضارات** المختلفة المتعددة كلها!

هذا القياس المنطقي (البرهان) يسميه المناطقة أغلوطة التأليف وهي تُقترف عندما يكون الانتقال بالحكم على بعض عناصر مجموعة ما إلى الحكم ذاته على المجموعة كلها.

وهنا حصل انتقال الباحث من الحكم على الثقافات التي هي أجزاء من الحضارات إلى الحكم على الحضارات كلها!

ومن الوجهة المنطقية – الفلسفية أيضاً، يستخدم الباحث منهج الاستقراء، منهج العلوم الطبيعية، للانطلاق إلى الاستنتاج بأن المستقبل سوف يكون مستقبل نظام عالمي ثقافي يسوده ويمزقه "تصادم الحضارات"، خاصة مع الإسلام. هذا ما كان منه معتمداً على بعض الظاهرات التاريخية، نصوغه على صورة الاستقراء التعدادي، يقول:

بما أن الحضارة الإسلامية تصادمت مع الشعوب الوثنية والمسيحية في الجنوب.

وبما أن العرب المسلمين، تجارهم، عملوا في تجارة الرقيق الأسود.

وبما أن العرب المسلمين تصادموا ولا يزالون مع الشعب الأسود في السودان.

وبما أن العرب الليبيين المسلمين دعموا المتمردين في التشاد ضد الحكومة هناك.

وبما أن هناك توتراً في العلاقات بين المسيحيين الأرثوذكس والمسلمين في القرن الأفريقي

وبما أن هناك نزاعات سياسية وحوادث شغب متكررة وعنف اجتماعي بين المسلمين والمسيحيين في نيجيريا هذا في الجنوب.

وفي الشمال:

بما أنه حصلت مجازر في البوسنة وسراييفو.

وبما أن هناك غلياناً بين الصرب والألبان.

وبما أن هناك علاقة غامضة (غير محددة) بين البلغاريين والأقلية التركية.

وبما أن هناك حوادث عنف بين أوستنيين وإنغوشيين.

وبما أن هناك تذابحاً متواصلاً بين الأرمن والآزير.

وبما أن هناك علاقات متوترة بين الروس والمسلمين في آسيا الوسطى.

وبما أن هناك تحريك قوات عسكرية روسية لحماية المصالح الروسية في بلاد القوقاز وآسيا الوسطى.

وفي أمكنة أخرى من آسيا:

بما أن هناك تصادماً تاريخياً بين المسلمين والهندوس في شبه القارة الهندية بين الباكستان والهند.

وفي شرق آسيا:

بما أن هناك نزاعات حدودية بين الصين ومعظم جيرانها...
وبما أن هناك "حرباً باردة جديدة" بين الصين والولايات المتحدة الأميركية.
وبما أن علاقات اليابان مع الولايات المتحدة الأميركية علاقات صعبة
إذن، صورة المستقبل ستكون صورة تصادم حضارات!
هذا النوع من الاستدلال المنطقي له عيوب يعرفها فلاسفة العلم، نذكر أهمها فيما يلي:

تقوم في أساس هذا المنهج عقيدة أن المستقبل يجب أن يكون تماماً مثل الماضي والحاضر. وهي العقيدة التي، بحسبها، يفترض المؤمنون بها، بأن الكون (طبيعته وبشره) لا يتغير. وتجدر الملاحظة أن هذه العقيدة تعرضت لنقد فلسفي شديد منذ رفضها الفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم (David Hume) إلى أيامنا لأنه لا يمكن البرهان على صحتها. لذلك ظلت موضوعاً للإيمان، والإيمان في دوائر العلوم! أكثر من ذلك، هناك، بين الفلاسفة المعاصرين، من يصفها بأنها "فضيحة الفلسفة الحديثة"!

إن نقطة الاستحالة في البرهان على صحة الاستدلال الاستقرائي هي في جهلنا بحوادث وظواهر المستقبل. لذا لا يمكن إجراء مقارنة بين الحوادث والظواهر الحاضرة والماضية المعلومة لدينا وبين المجهولات المستقبلية، مقارنة تجيز لنا النظر في تماثلها أو تطابقها، فكيف بالتأكيد على تماثلها وتطابقها؟!

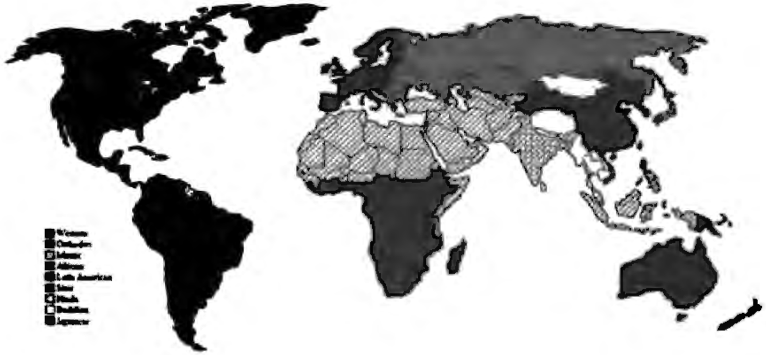
مع ذلك، وبالرغم من ذلك، يستخدم هنتنغتون منهج الاستقراء، وهو منهج العلوم الطبيعية، بكل عيوبه في ميدان العلوم الإنسانية (الحضارات وتاريخها) حيث الظواهر أكثر تعقيداً واختلاطاً وحركيّة، بل حيث القوى الإنسانية المادية والمعنوية في علاقاتها مع بعضها تتخذ صوراً متعددةً كصورة التفاعل والتبادل والاندماج والحوار بالإضافة إلى النزاع. وهذا الأخير (النزاع) له أشكال مختلفة: منها النزاع الضعيف والنزاع المتوسط الحدّة والنزاع العنيف، وباختلاف مستواه وأهدافه تزداد أشكاله تعدّدية: فقد يكون سياسياً، أو جغرافياً، أو اقتصادياً، أو كل هذه، أو غير ذلك. لكن، في كل الأحوال، لا يمكن اختزال العلاقات بين البشر

وحضاراتهم وثقافاتهم أو أديانهم إلى صورة واحدة كما فعل صاحب المقالة، هي صورة تصادم الحضارات.

الآن، نختتم مقالتنا، بالقول، إن مقالة هنتنغتون، كانت ضعيفة من الوجهة الأكاديمية – الفلسفية – المنطقية كما بيّنا فيما تقدم. وهذا لا يعني أنها مضت بدون قيمة: فهي قد نبهت قادة العالم وعقلاءه إلى قضية "تصادم الحضارات" ومخاطرها على البشرية جمعاء، (باستثناء الرئيس الأميركي بوش – الابن) الذي خرج من لسانه، سهواً، أو قصداً تعبير "الحرب الصليبية" (Crusades)، في أول تصريحاته بعد العدوان على نيويورك وواشنطن في الحادي عشر من أيلول/ سبتمبر عام 2001، هذا من ناحية.

ومن ناحية أخرى شجعت المقالة ذوي الرؤوس الحامية في أوساط الدوائر الأميركية الأمنية، وصاحب المقالة يعرفها، على الاستمرار في الضغوط السياسية داخل الإدارة الأميركية لهدف القضاء على حضارات الأمم وثقافاتها ومن بينها كما ظهر حتى الآن، حضارة العالم العربي، والإسلام في العالم الإسلامي.

عالم الحضارات اليوم



وتجدر الإشارة إلى أنه بعد ثلاثة أعوام أي في عام 1996، صدر كتاب لهنتنغتون حاملاً ذات العنوان مفصّلاً: **تصادم الحضارات وإعادة صياغة نظام**

العالم(*). في هذا الكتاب يتوسع صاحبه في شرح أطروحته مستفيداً من تفاصيل كثيرة كلها يذهب في نفس الاتجاه الذي رسمه في مقالة 1993.

ما لفتنا هذه المرة هو بعض ما ورد في فصله الثاني عشر الأخير الذي عنوانه: "الغرب، الحضارات، والحضارة". ففي هذا الفصل، يقول بذكاء، وبما يشبه الموضوعية، مع أن حرباً عالمية بين دول الحضارات الكبرى غير محتمل حدوثها بدرجة كبيرة "لكنها غير مستحيلة"(**).ثم يؤكد على غربيّة الثقافة الأميركية قائلًا: "إن أميركا غير غربية ليست أميركا"(***). ثم ينتهي مختتماً الكتاب: "إن تصادم الحضارات، في المستقبل الآتي يشكل التهديد الأعظم للسلام في العالم، وإن نظام علاقات بين الدول مبنيٌّ على الحضارات هو أضمن صمّام أمان ضد حرب عالمية"(****).

II
ريفكن و"عصر الوصول"

تجب الإشارة، ومنذ البداية، إلى أن كتاب: "**عصر الوصول، الثقافة الجديدة للرأسمالية المفرطة**" هو من توزيع مركز دراسات الوحدة العربية في عام 2009 وترجمه الزميل صباح صدّيق الدملوجي. وأن الكتاب من أوله إلى آخره، هو نقد دقيق وناجع لظاهرة الإمبريالية الثقافية. وفيما يأتي أمثلة، مجرد أمثلة، على أهم النقاط، في رأيي، التي يقتضي إبرازها للقارئ، والتي تؤيد وتدعم ما ذهبت إليه في نقدي لكتاب تشارلز تايلر. وسوف أرتّب ما اخترته بحسب تسلسل الصفحات في الكتاب:

1. في الاقتصاد الجديد صارت الثقافة سلعة.
2. للثقافة حُرّاس بوابات، حيث تعني حراسة البوّابة "التحكم في جزء استراتيجي من القناة فيما إذا كانت القناة لتدفق المعلومات أو الأنباء أو الناس لكي تملك قوة القرار على دخول ما يسلك القناة إلى المجموعة أو عدمه".

(*) Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order* (New York: Published by Simon and Schuster, 1996), p. 312.

(**) المصدر نفسه، ص 318.

(***) المصدر نفسه، ص 318.

(****) المصدر نفسه، ص 321.

3. ويقول ريفكن، مستشهداً بكينث هيل (Kenneth Hale) أستاذ اللسانيات في جامعة (MIT) ما يأتي: "عندما تفقد لغة، فإن ذلك يشبه إسقاط قنبلة على متحف اللوفر" وذلك للتدليل على الأهمية الثقافية للغة.

4. ومستشهداً بجان بودريار (Jean Baudrillard) نقرأ: "التلفزيون هو العالم"! وما يعنيه ذلك من غزو ثقافي، بل احتلال ثقافي عالمي، يكاد يكون مقيماً.

5. فالأطفال يمضون حوالي 5½ ساعات مع الأوساط الإلكترونية...

6. فأنت تعيش لذاتك لا لأسلافك أو للأجيال القادمة...

7. والثمن الذي ندفعه لتحويل الثقافة إلى سلعة وتسويقها سيكون باهظاً. فإذا ذوت الثقافة، فماذا سيحل بالثقة الاجتماعية والتعاطف وهما أهم منتوجين لها؟.

8. ومن هنا نفهم مغزى مهاجمة الفرنسيين لمطاعم ماكدونالز (McDon-alds) في جنوب غرب فرنسا وتعليق آلان دوهاميل (Alain Duhamel) بالقول: "وراء كل هذا يكمن الرفض للنزعات الثقافية وتلك المرتبطة بال....." وينتهي جيريمي ريفكن إلى الخلاصتين الآتيتين:

9. الثقافة بحاجة إلى إعادة إحياء، لأنها هي وحدها مصدر القيم الإنسانية...

10. الافتقار إلى النوع الثقافي معناه تدميرنا...!

وتجدر الإشارة إلى أن الزميل صباح الدملوجي ذكر فكرة مهمة تتفق مع الفكرتين الأخيرتين، ألا وهي في قوله: "الثقافة هي روح الأمة ومتنفسها".

ذلك، كله، هو ما عنيناه بالإمبريالية الثقافية، أي تحويل المواد الثقافية والظواهر الثقافية إلى سلع وتسويقها عبر "بوابات" يسيطر عليها أفراد طبقة جديدة من الأثرياء والمثقفين والإداريين وذوي المآرب التوسعية بأي شكل من الأشكال، والمهمة واحدة ألا وهي غزو العقول والقلوب والشعور واختراق مناعاتها بنوع جديد من المخدرات يفوق المخدرات المادية بأذاها، أعني المخدرات الثقافية بظواهرها الطنّانة الرنانة التي تمتلئ بها الأفلام السينمائية والبرامج التلفزيونية، فضلاً عن المقالات الصحفية والمؤلفات الأدبية والفنية ولا أستثني الفلسفة منها.

فالغزو الثقافي الجديد هو بديل عن غزو الجيوش من العسكر في زمن الاستعمار وجيوش البضائع المادية مثل السيارات والطائرات والبرادات وسواها كثير، في عصر الإمبريالية المادية، هو إمبريالية ثقافية خطرة جداً.

وهنا نسأل: أين وزراء الثقافة في العالم العربي، وماذا فعلوا وماذا يفعلون في خط المقاومة والتنوير والتثقيف. وأين رجال الفكر ونساؤه ومجالسهم ومنتدياتهم التي تتحدث عن الأخطار الثقافية المنصبَّة على عقول وقلوب أولادهم وبناتهم وأولادنا وبناتنا، حتى في بيت الأسرة الواحدة ذاته.

فأين الاقتصاديون في عالمنا العربي، من علماء وباحثين ورجال أعمال وطنيين يحولون اقتصادنا من استهلاكي إلى إنتاجي من طراز ما، كما حصل في الصين على سبيل المثال، التي كانت بلاد الأفيون فصارت دولة قوية مستقلة ومزاحمة لدول الغرب وأميركا الشمالية ذاتها؟

وأين المفكرون الحقوقيون والمربّون؟ ألا يعرفون أن الاستقلال استقلالان: حقوقي - سياسي وآخر روحي. الأول يُعنى بملكية الأمة لوطنها وسيادة دولتها عليه، والثاني يختص بتاريخها وإنجازات رجالها ونسائها الفكرية. وما شابهها على مرّ العصور؟

أختم بالقول، إننا لا نقصد، بكل ما ذكرناه، شوفينيّة تعصبيّة ذميمة من أي نوع. ما قدسناه هو الدفاع عن استقلالنا الروحي، وحقنا في حماية روح أمتنا، مثل باقي الأمم الواعية. ومع هذا الحق ننافح عن مبدأ تفاعل الشعوب والأمم في جميع الميادين ومن بينها الميدان الثقافي. وبعد ذلك، لا خوف على الصالحين والمؤمنين في العالم ولا هم يحزنون.

د. حيدر حاج اسماعيل

تمهيد

واجهت صعوبة زمنية في كتابتي هذا الكتاب. فقد ستغرق تأليفه سنوات عديدة جداً، كما أني غيّرت فكري مرّات قليلة حول مسألة ما يجب إدخاله فيه. وعاد ذلك، جزئياً، للسبب المألوف ألا وهو أني، ولوقت طويل، لم أكن متأكداً مما أريد قوله. وجزئياً، عاد السبب إلى طبيعة المشروع الطموحة جداً، ذاتها، التي تمثَّلت في محاولة ربط تاريخ الهُويّة الحديثة وكتابته. وبهذا المصطلح أردت أن أصف مجموع الأفهام (غير المترابطة، بمقدار كبير) لما هو عامل إنساني: الأحاسيس الباطنية، الحرية، الفردية، والانطمار في الطبيعة، وكلها مألوف في الغرب الحديث.

غير أني أيضاً، أردت أن أبيّن كيف تشكَّل المثل العليا لهذه الهُوية ومنعها – ما توفره للراحة وما تلقيه في الظلّ – فكرنا الفلسفي، ونظريتنا في المعرفة، وفلسفتنا اللغوية، من دون وعي منا، وبمقدار كبير من عدم الوعي. والمذاهب المفترض أنها مستمدة من فحص رصين لميدان من الميادين التي لا تتدخل الذات فيها، تطفّلاً، ويجب ألاّ تتدخل، تعكس أكثر بكثير مما نعرف عن المثل العليا التي ساعدت على تشكيل هُويّتنا. وفي اعتقادي أن ذلك يصح، وبمقدار بارز، على الإبستمولوجيا التمثيلية بدءاً من ديكارت (Descartes) إلى كواين (Quine).

وعلاوة على ذلك، أقول، إن المقصود من هذه الصورة عن هويتنا أن تستعمل كنقطة بداية لفهم جديد للحداثة. هذه المسألة، أعني، مسألة فهم التحوّلات الخطرة في ثقافتنا ومجتمعنا، في القرون الثلاثة أو الأربعة الأخيرة، ووضعها

في مركز الضوء، ما زالت تشغلنا. وإن كتابات مفكرين معاصرين رئيسيين مثل فوكو (Foucault)، هابرماس (Habermas) وماكنتاير (MacIntyre) تركِّز عليها. أما الآخرون، وإن لم يتناولوها بوضوح، فإنهم افترضوا صورة عما حصل في موقفهم الذي اتَّخذوه، وإن كان مجرد رفض للفكر والثقافة الماضيين. وليس هذا بالهاجس المجاني. فنحن لا نستطيع أن نفهم أنفسنا من دون أن نفهم هذا التاريخ.

غير أني أنا نفسي غير راضٍ عن النظرات لهذا الموضوع التي صارت دارجة. فالبعض سعيد ويعتبرنا صعدنا إلى مستوى أعلى، وآخرون يظهرون صورة انحدار، خسران، ونسيان. وأي نوع من هذين الرأيين لا يبدو لي صائباً، فكلاهما يتجاهلان، وبمقدار واسع مقوِّمات مهمة لوضعنا. علينا أن ندرك، كما أظن، الجمع الفريد بين العظمة والخطر، بين **النبالة والتعاسة** (grandeur et misère)، الذي يميِّز العصر الحديث. وإن فهمنا تعقيد وثراء الهُويَّة الحديثة معناه أن نفهم، **أولاً**، مقدار ما نحن متغلغلون فيها، رغم كل محاولاتنا الرامية لنبذها، **وثانياً**، مقدار ما هي أحكامنا الأحاديّة، التي نتقاذفها حولها، منحلة ومنحازة.

غير أني لا أرى أننا نستطيع أن ندرك ذلك الثراء والتعقيد ما لم نعرف كيف نشأ وتطور الفهم الحديث للذات من صور سابقة للهُويّة الإنسانية. وهذا الكتاب يحاول أن يعرِّف الهُويّة الحديثة عبر وصف أصل تكوّنها.

سأركِّز على ثلاثة مظاهر رئيسية لهذه الهُويَّة: **الأول**، الجوهر الداخلي الحديث، **شعورنا** بأنفسنا أننا كائنات لها أعماق داخلية، والفكرة ذات الصلة والمفيدة أننا "ذوات" **والمظهر الثاني**، التأكيد على الحياة العادية التي نشأت من الحقبة الزمنية الحديثة الأولى، **والثالث**، الفكرة التعبيرية عن الطبيعة بوصفها مصدراً أخلاقياً داخلياً. وقد تنبعت المظهر الأول من أوغسطين (Augustine) إلى ديكارت ومونتين، إلى يومنا، وابتدأ المظهر الثاني من حركة الإصلاح الديني مروراً بعصر التنوير، إلى أشكاله المعاصرة، أما المظهر الثالث، فقد بدأت بوصفه من أواخر القرن الثامن عشر إلى تحوّلات القرن التاسع عشر، واستطراداً إلى تجلّياته في أدب القرن العشرين.

وإن المقدار الرئيسي من الكتاب، الأقسام V-II، دارت حول هذه الصورة

للهوية الحديثة المتطورة. وتمثَّلت المعالجة في الجمع بين ما هو تحليلي وما هو تاريخي ذو تسلسل زمني. ولمّا كانت الطريقة الإجمالية لعملي تحتوي على رسم روابط بين معاني الذات ورؤى أخلاقية، بين الهُويّة والخير، لم أشعر أني أقحم نفسي في هذا البحث من دون بعض الدرس الأولي لهذه الروابط. وهذا يبدو لي أنه أكثر من ضرورة، لأن الفلاسفة الأخلاقيين السائدين، اليوم، يميلون إلى إلقاء ظلّ من الغموض على تلك الروابط. وبغية رؤيتها، علينا أن نقدِّر مكانه الخير، بأكثر من معنى واحد، في نظرتنا الأخلاقية وفي الحياة. غير أن هذا هو، بالضبط، ما وجد الفلاسفة الأخلاقيون المعاصرون صعوبةً، في قبوله. لذا، فإن الكتاب يبدأ بقسم يحاول أن يعرض القضية باختصار كبير، بتقديم صورة عن العلاقة بين الذات والأخلاق، وعليها أعتمد في بقية الكتاب. والذين يتبرَّمون من الفلسفة الحديثة يمكنهم أن يتجاوزوا القسم الأول. والمتبرّمون من التاريخ، أقترح، إذا وقعت أيديهم على هذا الكتاب ولو عن طريق الخطأ، أن لا يقرؤوا سواه.

فالدراسة كلها، هي، وكما قلت، مقدَّمة لأن نكون قادرين على فهم ظاهرة الحداثة بطريقة أنجع وغير أحاديّة، كما جرت العادة. ولم تتوافر لي فسحة في هذا الكتاب الكبير جداً لكي أرسم صورة بديلة كاملة، لتلك الظواهر. لذا، سوف أترك ذلك، وكذلك التحليل الذي يربط الهُويَّة الحديثة بالإبستمولوجيا وبفلسفة اللغة اللتين بحوزتنا، إلى كتابات لاحقة. غير أني سأذكر في الفصل الختامي ما ينجم عن هذه القصة، قصة نشوءالهُويّة الحديثة. وباختصار أقول، إن هذه الهُويّة هي، في المنابع الأخلاقية، أغنى بكثير مما يسمح به شاجبوها، لكن ذلك الثراء غيَّبته عن الأنظار اللغة الفلسفية الفقيرة التي للمنافحين المتحمسين عنه. فالحداثة بحاجة ملحّة لإنقاذها من مؤيّديها غير المقيَّدين بشيء – وهذه أزمة لم يسبق لها مثيل في تاريخ الثقافة. وإن فهم الحداثة فهماً صحيحاً هو تمرين في عملية الاسترداد. وفي خاتمتي، حاولت أن أوضح سبب اعتقادي بأن هذا التمرين مهمّ، بل ملحّ.

استغرق إعداد هذا الكتاب وقتاً طويلاً، وخلال هذا الوقت، استفدت فوائد جمّة من نقاشات مع زملاء في أول سولز كولدج (All Souls College)، في أكسفورد (Oxford)، عامة، وفي جامعة ماكجيل (McGill)، بيركيلي (Berke-ley)، فرانكفورت (Frankfurt)، القدس (Jerusalem)، ومن ضمنهم جيمس

تولي (James Tully)، هيوبرت دريفوس (Hubert Dreyfus)، ألكسندر نيهاماس (Alexander Nehamas)، جاين روبن (Jane Rubin)، يورغِنْ هابرماس (Jür-gen habermas)، أكسيل هونيث (Axel Honneth)، ميشا برومليك (Micha Brumlik)، مارتن لوفبير (Martin Löw-Beer)، هوك برانك – هورست (Hauke Brunk-Horst)، سيمون تشامبرز (Simone Chambers)، بول روسينبرغ (Paul Rosenberg)، ديفيد هارتمان (David Hartman) وغي سترومسا (Guy Stroumsa). والدعوة من لورانس فريمان (Lawrence Freeman) وبينيدكتين الأول (Benedictine Priory) من مدينة مونتريال (Montréal) لإلقاء محاضرات جون ماين ميموريال (John Main Memorial) وفّرت لي فرصة لا تُقدَّر بثمن لرسم صورة الحداثة التي كنت أحاول تجميعها، كما أن النقاشات التي تبعت كانت خيرَ عونٍ.

غير أني لم أكن أستطيع أن أكمل المشروع من دون السنة التي أمضيتها في معهد الدراسات العليا (Institute for Advanced Study) في جامعة برنستون (Princeton). فأنا شاكر كليفورد غيرتز (Clifford Geertz)، ألبرت هيرشمان (Albert Hirschman) ومايكل ولزر (Michael Walzer) للبحث الذي كان في ذلك العام وللنقاشات القيمة التي جرت بيننا خلال ذلك الزمن، والتي جرت في جوّ للمعهد لا يضاهيه جوّ آخر. وأودّ أن أشكر، أيضاً، المؤسسة الوطنية للعلوم الإنسانية (The National Endowment for Humanities) التي قدّمت الأموال اللازمة لتلك السنة.

وأنا مدين بالشكر، أيضاً، لـلمجلس الكندي (Canada Council) لمنحي منحة إسحاق كيلام الجامعية (Isaak Killam Fellowship)، مما مكّنني من الحصول على إجازة لسنة أخرى. وهذه كانت حاسمة. وأيضاً، أقدّم شكري لـجامعة ماكجيل لمنحي إجازة وللعلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية للمجلس الكندي (The Social Sciences and Humanities Research Coun-cil of Canada) لإجازةٍ سمحت لي إتمام المخطوطة.

وأيضاً، أريد أن أعبِّر عن شكري جامعة ماكجيل للمنحة البحثية للمساعدة في إعادة تشكيل المخطوطة وإعداد الفهرس.

وأنا سأتذكر جداً ميتْ تجورت (Mette Hjort) لتعليقاتها على المخطوطة. كما أودّ أن أشكر ألبا (Alba) وميريام (Miriam) لاقتراحاتهما القيّمة، وكارن (Karen) وبيسيا (Bisia) لوصلي مع أبعاد للوجود غير مألوفة، وبياتا (Beata) لبراغماتيتها المنعشة. وشكري، أيضاً، لغريتا تايلر (Gretta Taylor) وميليسا ستيل (Melissa Steele) لمساعدتهما في إعداد النسخة الأخيرة للمخطوطة الخاصة بالنشر ولواندا تايلر (Wanda Taylor) لتصحيحها الطباعي وفهرستها.

وأشكر شركة ماكميلان للنشر (Macmillan Publishing Company) وأ. ب. وات (.A. P. WATT Ltd)، بالنيابة عن مايكل ب. ييتس (Michael B. Yeats) وماكميلان لندن (.Macmillan London Ltd) للسماح بالاستشهاد بسطور مينوليامبتلرييتس "Among Schoolchildren" (W. B. Yeats)، وأعيدت طباعته من *The Poems* لوليام بتلرييتس:

A New Edition, edited by Richard J. Finneran, copyright 1928 by Macmillan Publishing Company, renewed 1956 by Georgie Yeats; to New Directions Publishing Corporation for permission to quote Ezra Pound's "In a Station of the Metro", *from Personae: Collected Poems of Ezra Pound*, copyright 1926 by Ezra Pound and reprinted by New Directions (1949); to Faber and Faber Ltd. And Random House, Inc., for permission to quote a stanza of the earliest version of "September I, 1939", © 1940 by W. H. Auden and reprinted from *The English Auden: Poems, Essays, and Dramatic Writings*, 1927-1939, by W. H. Auden, edited by Edward Mendelson; and to Random House, Inc., for permission to quote from Stephen Mitchell's translation of R. M. Rilke's "Panther", © 1982 by Stephen Mitchell and reprinted from *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke*. Lines from Paul Celan,

"Weggebeizt", "Kein Halbholz", and "Fadensonnen" are reprinted from *Gesammelte Werke*, II (1983) by permission of SuhrkampVerlag; the English translations of these poems are copyright © 1972, 1980, 1988 by Michael Hamburger and are reprinted from *Poems of Paul Celan* by permission of Persea Books and Anvil Press Poetry Ltd. The quotations from Charles Baudelaire, *The Flowers of Evil*, © 1955, 1962 by New Directions Publishing Corporation, are reprinted by permission of New Directions. Excerpts from "In the Middle of Life" by TadeuszRóżewicz and "The Stone" by Zbigniew Herbert are from *Postwar Polish Poetry*, edited and translated by Czesław Miłosz, copyright © 1965 by czesław Miłosz, and reprinted by Doubleday, a division of Bantam, Doubleday, Dell Publishing Group, Inc.

القسم الأوّل

الهُويّة والخير

1
أُطُرٌ لا بدَّ منها

1.1

أريد أن أسبر المظاهر المختلفة لما سوف أدعوه "الهوُيّة الحديثة". وسأقدم رأياً تقريبياً عما يعنيه هذا القول، فمعناه إنه يشمل تتبّع الآراء المختلفة عن فكرتنا الحديثة عما تعنيه الكينونة عاملاً إنسانياً، شخصياً، أو ذاتاً. غير أن متابعة هذا البحث سرعان ما تظهر لنا أنك لن تحصل على صورة واضحة جداً عن ذلك، من دون فهمٍ إضافيّ لكفية نشوء تصوراتنا للخير. فالذات والخير، أو أقول بطريقة أخرى، الذات والأخلاق هما موضوعان مترابطان ترابطاً لا فكاك منه.

في القسم الأول، أريد أن أقول شيئاً عن هذه الرابطة، قبل أن أخوض في الأقسام من الثاني إلى الخامس في تاريخ الهوية الحديثة وتحليلها. غير أن هناك عقبة أخرى تظهر في طريق هذه المهمة الأولية ذاتها. فهناك مقدار كبير من الفلسفة الأخلاقية المعاصرة، خاصة في العالم الناطق باللغة الإنجليزية، لكنها غير محصورة فيه فقط، قد ركَّز تركيزاً ضيقاً على الأخلاق لدرجة صارت بعض الروابط الحاسمة التي أريد رسمها، هنا، غير مفهومة بمفرداته. فقد جنحت هذه الفلسفة الأخلاقية إلى التركيز على ما يكون فعله صحيحاً وليس على ما يكون خيراً، وعلى تعريف مضمون الواجب وليس طبيعة حياة الخير، ولم يترك فيها موضع فكري لنظرية عن الخير كهدف لحبّنا أو ولائنا أو، كما صورته أيريس

مردوخ (Iris Murdoch) في كتابها، بوصفه نقطة التركيز المميّزة للانتباه أو للإرادة[1]. فهذه الفلسفة أجازت وأقرَّت بنظرة إلى الأخلاق ضيّقة ومقتضبة، وبالمعنى الضيق، وكذلك، بالنسبة إلى مجال المسائل المشمولة في محاولة العيش في أفضل حياة. ولم يقتصر هذا الأمر على الفلاسفة المهنيين، بل شمل جمهوراً أوسع.

مقدار كبير من جهدي في القسم الأول سوف يوجَّه لتوسيع مجال أوصافنا المشروعة والأخلاقية، وفي بعض الحالات، استعادة أنماط من التفكير والوصف بدا، وبشكل مضلِّل، أنها إشكالية. وبنوع خاص، ما أريد أن أبرزه وأبحثه يتمثَّل في اللغات الخلفية التي نضع فيها الأساس وفكرة الواجبات الأخلاقية اللذين نعترف بهما. وبشكل أوسع، أريد أن أظهر الصورة الخلفية لطبيعتنا الروحية والأزمة المؤلمة التي تقع خلف بعض الحدوس الأخلاقية والروحية عند معاصرينا. وفي سياق القيام بذلك، سأحاول، أيضاً، أن أوضح ما تكون عليه الصورة الخلفية، والدور الذي تلعبه في حياتنا. وهنا، يدخل عنصرٌ مهمٌّ من الاستعادة، لأن مقداراً كبيراً من الفلسفة المعاصرة، تجاهل هذا البعد من وعينا الأخلاقي ومعتقداتنا تجاهلاً كاملاً، وبدا أنه يستبعده بوصفه غامضاً ولا علاقة له، أيضاً. وآمل أن أبيّن كم هو حاسم، مخالفاً بذلك ذلك الموقف.

تكلمت في الفقرة السابقة عن حدوسنا "الأخلاقية والروحية". والحقيقة هي أنني أريد أن أنظر في مجموعة من وجهات نظر، مجالها أوسع قليلاً مما يوصف، عادةً، بـ "أخلاقية". فعلاوة على أفكارنا عن ردود فعلنا على قضايا مثل العدالة واحترام حياة الآخرين، وجودة حياتهم وكرامتهم، أريد، أيضاً أن أفكر في المعنى الذي يقع في أساس كرامتنا، أو في المسائل الخاصة بما يجعل حياتنا ذات معنى أو مريحة. ويمكن تصنيف تلك القضايا بأنها أخلاقية استناداً إلى تعريفٍ واسع ما، لكن بعضها يُعنى كثيراً باحترام الذات، أو يُعد، وبمقدار كبير، تابعاً لمثلنا العليا، فلا يجوز تصنيفه بأنه مسائل أخلاقية في معجم أكثر الناس. فهو يختص بما يجعل الحياة تستحق العيش.

فمشتركاتهم في القضايا الأخلاقية وما يستحقه المصطلح "روحي"، كل ذلك يعني أنهم يدخلون ما دعوته في موضع آخر "التقييم القوي"[2]، أي، أنهم يدخلون تمييزات بين الصواب والخطأ، الأفضل والأسوأ، الأعلى والأسفل، التي

تصير صحيحة عبر رغباتنا الخاصة، ميولنا أو خياراتنا، بل توجد مستقلة عنها، وتقدِّم معايير بها تُقاس. وفي الوقت الذي لا يُعد عيشي حياةً لا قيمة لها وغير مريحة زلّة أخلاقية، فإن وصفي بتلك المفردات هو الحكم عليّ باسم معيارٍ، مستقلّ عن أذواقي ورغباتي، وعليّ أن أقرَّ به.

قد تكون مجموعة من المطالب الأكثر إلحاحاً وقوةً التي نعرف أنها أخلاقية تختص باحترام الحياة، والكرامة، والحياة الجيدّة وازدهار الآخرين، أيضاً. تلك هي القيم الأخلاقية التي ننتهكها عندما نقتل أو نقطع أطراف الآخرين، نسرق أملاكهم، ونُدخل الخوف في روعهم، ونسلبهم السلام، والامتناع عن نجدتهم عندما يكونون في وضع بائس مؤلم. وواقعياً، كل إنسان يشعر بتلك المطالب، وقد كانت وما زالت مطالب معترفاً بها في جميع المجتمعات الإنسانية. ولا ريب في أن مدى المطلب يختلف بصورة لافتة: فالمجتمعات الأولى، وبعض المجتمعات الحالية، تحصر طبقة المستفيدين بأفراد القبيلة أو العنصر وتستبعد الخارجين عنها كأنهم حيوانات أو طيور مشروع اصطيادها، أو تدين الأشرار فيخسرون تلك المرتبة. غير أنهم، جميعاً، يشعرون بأن تلك المطالب مفروضة عليهم من قِبَل فئة من الأشخاص، وهذه الفئة، عند معظم المعاصرين هي المشتركة مع الجنس البشري (وعند المعتقدين بحقوق الحيوان، هي أوسع من ذلك).

نحن نتعاطى، هنا، مع حدوس أخلاقية تتّصف بأنها عميقة، قوية وشاملة، بصورة ليست بعامة. فهي عميقة لدرجة دفعتنا إلى اعتبارها متجذِّرة في الغريزة، خلافاً لردود الفعل الأخلاقية الأخرى، التي تبدو، وبمقدارٍ كبير، نتيجة للتربية والتعليم. يبدو أن ثمَّة وخز ضمير طبيعياً وباطنياً يقضي بعدم قتل الآخر أو أذيّته، وميلاً لنجدة المتضرّرين والمعرَّضين للخطر. وقد تساعد الثقافة والتربية على تحديد معنى حدود "الآخرين" ذوي الصلة، لكنهما لا تخلقان ردّ الفعل الأساسي ذاته. وهذا هو السبب الذي جعل مفكري القرن الثامن عشر، وخاصة، روسّو (Rousseau) يعتقدون بوجود قابلية طبيعية للشعور بالتعاطف مع الآخرين.

إن جذور احترام الحياة والكرامة يبدو أنها تصل إلى ذلك العمق، ولذا يمكن ربطها بالميل الشامل بين الحيوانات الأخرى للتوقف عن قتل النوع ذاته. غير أن هذه الغريزة هي مثل كل شيء في الحياة الإنسانية، تتخذ شكلاً مختلفاً في

الثقافة، كما رأينا. وهذا الشكل لا ينفصل عن شرح لما يفرض احترامنا. ويبدو أن الشرح يفصح عن الحدس. فهو يقول لنا، على سبيل المثال، إن البشر هم مخلوقات الله وعلى صورته، أو إنهم أرواح خالدة، أو إنهم، جميعاً، فيضٌ من نار مقدَّسة، أو إنهم، جميعهم، كائنات عقلية، لذا، تتمتع بكرامةٍ، تتجاوز أي كائن آخر، أو مزية أخرى مثل هذه المزايا، ولذا، نحن نحترمها. والثقافات المختلفة التي تقيِّد هذا الاحترام تفعل ذلك عبر نفيها الوصف الحاسم لما ظل خارجه، أي: يُظَنّ أنها تفتقر إلى أرواح، أو أنها ليست عقلية بالمعنى الكامل، أو، يكون الله قد وضعها في مرتبة أدنى، أو شيء من هذا القبيل.

لذلك، نرى أن هناك ناحيتين لردود فعلنا في هذا المجال. من ناحيةٍ، هي مثل الغرائز شبيهة بحبنا الأشياء الحلوة، أو كرهنا للمواد التي تبعث على التقزّز، أو خوفنا من السقوط. ومن ناحية أخرى، تبدو مشتملة على مزاعم، ضمنية أو صريحة، تتعلق بطبيعة الكائنات البشرية ومرتبتها. ومن هذه الناحية الثانية، يكون ردّ الفعل الأخلاقي متمثِّلاً في ارتقاء إلى أنطولوجيا للبشر، أو إثبات لها.

هناك موقف عقلي مهم عند عالم الطبيعة الحديث حاول أن يخفي هذه الناحية الثانية والإعلان عن أنه يمكن الاستغناء عنها أو أنها منفكّة عن الأخلاق. والدوافع متعدِّدة: جزئياً، هي عبارة عن شك بجميع تلك الشروح الأنطولوجية، وذلك لما وظَّفها له بعضهم، مثلاً، تسويغ الهراطقة أو نبذهم أو إطلاق الأحكام ذاتها على الكائنات الدنيا. وتعزَّز هذا الشك حيث وجد شعور بدائي يفيد أن الطبيعة الإنسانية غير المفسودة تحترم الحياة بواسطة لجامات غريزية. غير أن ذلك، أيضاً، مردّه السحابة الإبستمولوجية الكبيرة التي تظلِّل جميع تلك الشروح، تخصّ الذين تبعوا النظريات التجريبية الحسّية أو العقلية، التي أوحى بها نجاح العلم الطبيعي الحديث.

الإغراء كبير للبقاء على الاقتناع بالحقيقة المفيدة أن لدينا مثل ردود الفعل تلك، واعتبار الأنطولوجيا التي تعطيها تعبيراً عقلياً أنها عبارة عن زَبدَ، ولغو، من عصر مضى. هذا الموقف الفكري قد يتماشى مع الشرح السوسيولوجي- البيولوجي لحيازتنا مثل ردود الفعل تلك التي يمكن التفكير بأن لها منفعة تطورية واضحة، ولها ما يشبهها، في الأنواع الأخرى، كما ذكر سابقاً.

غير أن هذه القسمة الرقيقة لا يمكن تنفيذها. فالشروح الأنطولوجية تقدِّم نفسها بوصفها تعابير واضحة وصحيحة عن ردود فعلنا "القويّة" الخاصة بالاحترام. وفي هذا المجال، تتعامل مع ردود الفعل هذه بوصفها مختلفة عن ردود فعل "قوية" أخرى، مثل شهيتنا للحلويات أو تقزّزنا من بعض الروائح أو الأشياء. ونحن لا نقرّ بوجود شيء هناك للتعبير عنه، كما نفعل في الحالة الأخلاقية. فهل هذا التميز غير مشروع؟ أهو بدعة ميتافيزيقية؟ ويبدو أنه كما يأتي: في أيّ من الحالتين كانت استجابتنا لشيء له صفة معينة. وفي إحدى الحالتين وصفت الصفة الشيء بأنه **يستحق** تلك الاستجابة، وفي الحالة الثانية كانت الرابطة بين الاثنين مجرد حقيقة صلدة. وهكذا، نرانا نتجادل ونفكر حول أي شيء وحول من هو الموضوع المناسب للاحترام الأخلاقي، وهذا ليس ممكناً لردّ فعل مثل التقزّز. ولا شك في أننا نفكر ونقول إنه قد يكون مفيداً أو ملائماً تغيير حدود ما سنشعر بالتقزز منه، وقد نجح، بواسطة التدريب، في القيام بذلك. غير أن الذي لا معنى له، هنا، هو الافتراض أننا يمكننا أن نتلفظ بوصف للتقزّز بمفردات صفاته الفطرية، ثم الانطلاق من ذلك للقول، إن بعض الأشياء التي نستجيب لها بتلك الطريقة ليست أشياء مناسبة له، حقيقة. فلا يوجد معيار آخر لمفهوم التقزّز سوى استجابتنا بالتقزّز من الأشياء التي تحمل ذلك المفهوم. فمقابل النوع الأول من الاستجابة التي تتعلق بشيء محدَّد، يمكن أن ندعو هذا النوع استجابة فظة.

وتشبيه استجاباتنا الأخلاقية لهذه الاستجابات العملية سيعني اعتبار كل كلامنا على الأشياء الملائمة للاستجابة الأخلاقية أنه مخادع. والاعتقاد بأننا نميّز الصفات الحقيقية، بمعايير مستقلة عن ردود فعلنا الواقعية، سيعلن أنها بلا أساس. وذلك مسؤولية النظرية المدعوّة "بنظرية الخطأ" الخاصة بالقيم الأخلاقية التي ناصرها جون ماكي[(3)] (John Mackie). فهي يمكنها أن تلتقي بسهولة، مع وجهة النظر السوسيولوجية – البيولوجية، والتي فيها يقرّ الإنسان بأن استجابات أخلاقية معينة كان لها (والآن لها) قيمة واضحة باقية، وقد يمكن أن يقترح الإنسان تحسين وتغيير ردود فعلنا بغية زيادة تلك القيمة، كما تخيلنا، أعلاه، تغيير ما سنشعر بالتقزّز منه. غير أن هذا لا علاقة له بنظرة تفيد أن أشياء

معينة، ولا سواها، هي موضوعات ملائمة للاحترام، بفضل طبيعتها، وليس إلاّ.

الآن أقول، إن هذا الموقف السوسيولوجي - البيولوجي أو الخارجي مختلف، كلياً، عن الطريقة التي بها نناقش ونفكر ونتأمل في حياتنا الأخلاقية. فجميعنا الآن، شمولي بالنسبة إلى احترام الحياة والكرامة. غير أن هذا لا يعني أنه صادف أن كان لنا مثل تلك الاستجابات، أو أننا قررنا، في ضوء الحالة الحالية للجنس البشري، أن يكون من المفيد أن يكون لنا مثل تلك الاستجابات (بالرغم من أن بعض الناس يفكرون بهذه الطريقة، قائلين، مثلاً، إنه لأمر في مصلحتنا، في عالم متقلِّص، أن نحسب حساب فقر عالمي ثالث). وهذا يعني أننا نعتقد أنه من الخطأ الكامل والذي لا أساس له أن نرسم الحدود بأضيق من أن تكون شاملة الجنس البشري كله.

وإذا رأى أحد أن نفعل ذلك، فعلينا، مباشرةً أن نسأل عما يميّز تلك الموجودة في الداخل عن الموجودة في الخارج. وعلينا أن نتمسك بهذه الخاصة المميّزة لكي نبيّن أن لا علاقة لها بجلب الاحترام. وهذا ما نفعله مع العنصريين. فلون البشرة أو الصفات الجسدية لا علاقة لها بما بفضله نحترم الناس. والواقع هو أنه لا يوجد شرح أنطولوجي يتفق مع هذا. فكان على العنصريين أن يزعموا أن بعضاً من الصفات الأخلاقية الحاسمة الخاصة بالبشر محدَّدة وراثياً، أي: أن بعض العناصر أقل ذكاءً، وأقل وعياً أخلاقياً عالياً، وما قارن. ومنطق حجته يجبره أن يلقي بزعمه أرضاً حيث يكون في أضعف حالاته، من الوجهة التجريبية الحسّية. فالفروق في لون البشرة لا يمكن إنكارها. غير أن جميع المزاعم عن وجود فروق ثقافية فطرية لا يمكن دعمها، في ضوء التاريخ الإنساني. وإن منطق هذا النقاش الجدلي كله ينظر إلى الوصف الفطري الطبيعي بجدّية، أعني أوصاف الأشياء ذات العلاقة باستجاباتنا الأخلاقية التي معاييرها مستقلة عن ردود فعلنا الواقعية.

هل يمكن أن يكون خلاف ذلك؟ نحن نشعر بأن المطلوب هو أن نكون متّسقين منطقياً في ردود أفعالنا الأخلاقية.

والفلاسفة الذين يرون تجاهل الشروح الأنطولوجية، حتى هؤلاء يدققون في حدوسنا الأخلاقية وينتقدونها لجهة عدم تناقضها أو تناقضها. غير أن مسألة عدم التناقض تفترض وصفاً فطرياً طبيعياً. فكيف يمكن أن يُتَّهم أي شخص بأنه

دفع إلى الغثيان بطريقة غير متسقة منطقياً؟ يمكن الوقوع على وصف ما، دائماً، يشمل جميع الأشياء التي استجاب لها بتلك الطريقة، والتي أيقظت اشمئزازه، ولو كان ذلك الشيء هو الواحد ذو الصلة. فمسألة عدم التناقض لا تنشأ إلاّ عندما تكون الاستجابة ذات صلة بصفة مستلقة ما بوصفها موضوعه الملائم.

فكل الطريقة التي نفكر بها، نتعقَّل، نناقش، ونطرح أسئلة على أنفسنا تتعلق بالأخلاق تفترض أن ردود فعلنا الأخلاقية لها هذان الجانبان: أنها ليست، فقط، مشاعر "قوية"، لكنها، أيضاً، إقرار ضمني بمزاعم تتعلق بأشيائها. الشروح الأنطولوجية المختلفة تحاول أن تفصح عن هذه المزاعم. والإغراءات الرامية إلى إنكار ذلك، والتي تنشأ من الإبستمولوجيا الحديثة تتعزَّز بالقبول الواسع بنموذج من التفكير العملي خاطئ[4]، وبمعنى عميق، وهو نموذج مشادٌ على استقراء غير مشروع من التفكير في العلم الطبيعي.

تنسب الشروح الأنطولوجية المختلفة صفاتٍ للبشر - مثل كونهم مخلوقات الله، أو فيضاً للنار السماوية، أو فاعلين ذوي اختيار عقلي - يبدو شبيهاً بالصفات النظرية في العلم الطبيعي، وذلك لأنها (أ) أبعد ما يكون عن أوصافنا اليومية التي تتعاطى بها مع الناس الموجودين حولنا ومع أنفسنا و(ب) لأنها تشير إلى مفهومنا للعالم والمكان الذي سنشغله فيه. والواقع هو أننا، إذا عدنا إلى ما قبل الحقبة الحديثة، واعتبرنا تفكير أفلاطون، على سبيل المثال، فيبدو من الواضح أن الشرح الأنطولوجي الذي يقع في أساس أخلاق المعاملة العادلة كان متطابقاً مع نظريته الكونية والعلمية. فنظرية المُثُل تقع في أساس الواحد والآخر.

يبدو من الطبيعي الافتراضي أن علينا أن ننشئ هذه الأوصاف الأنطولوجية بطرق شبيهة بافتراضنا شروحاً فيزيائية، أي: بعد البداية من الوقائع المحدَّدة باستقلال عن ردود فعلنا عليها، نسعى إلى تبيان أن أحد الشروح الذي يشكل الأساس هو أفضل من سواه. غير أننا حالما نفعل ذلك، لا نعود نرى مكاناً نبحث فيه. فالشروح الأنطولوجية لها مرتبة الإفصاح عن غرائزنا الأخلاقية. فهي تفصح عن المزاعم المتضمَّنة في ردود فعلنا. فلا يعود ممكنا لنا أن نناقشها إطلاقاً، حالما نتخذ موقفاً محايداً ونرى وصف الوقائع كما هي بمعزلٍ عن ردود الفعل تلك، كما نفعل في العلم الطبيعي، منذ القرن السابع عشر. فهناك شيء مثل الموضوعية الأخلاقية، وهذا أمر لا ريب فيه. فالنمو في الرؤية الأخلاقية، غالباً

ما يتطلَّب أن نحيِّد بعض ردود فعلنا. غير أن هذا يكون لكي يمكن الآخرين أن يكونوا محدَّدين، غير مختلطين وليسوا متسترين بالغيرة الحقيرة، الأنانية، أو بمشاعر أخرى لا قيمة لها. فليست المسألة مسألة موقف ظاهري (Prescind-ing) من ردود فعلنا بالكلية.

النقاش والفحص الأخلاقيان لا يستمران إلاّ في عالمٍ تشكَّله ردود فعلنا العميقة، كالذي كنت أتحدث عنه هنا، تماماً كما يفترض العِلم الطبيعي أن نركِّز على عالمٍ تكون فيه جميع استجاباتنا قد حُيدت. وإذا أردت أن تميّز بدقة ما يجعل البَشر يستحقون الاحترام، يجب أن تتذكَّر معنى الشعور بمعاناة إنسانية، أو ما هو الكريه والذي يبعث على الاشمئزاز من عدم العدالة، أو الهول الذي نشعر به إزاء حقيقة الحياة الإنسانية. فلا وجود لحجة يمكنها أن تنقل الإنسان من موقف فكري محايد تجاه العالم، مُتبنّى من متطلبات "العلم" أو داخل كنتيجة لعلم الأمراض، إلى رؤية في الأنطولوجيا الأخلاقية. غير أن هذا لا يعني أن الأنطولوجيا الأخلاقية هي مجرد خرافة، كما يفترض الطبيعيون، غالباً. خلافاً لذلك، علينا أن نتعامل مع غرائزنا الأخلاقية العميقة، ومع شعورنا بعدم إمكان استئصالها المفيد أن الحياة الإنسانية يجب احترامها بوصفها تمثل نمطاً من الوصول إلى العالم، حيث تدرك مزاعمنا الأنطولوجية ويمكن بحثها عقلياً وتمحيصها.

2.1

تكلمت في البداية عن سبر "الصورة الخلفية" الواقعة وراء حدوسنا الأخلاقية والروحية. أستطيع الآن أن أعيد صياغة هذا بالقول، إن هدفي هو الأنطولوجيا الأخلاقية التي تربط هذه الحدوس. فما هي صورة طبيعتنا الروحية وحالتها، التي تضفي معنى على استجاباتنا؟ "إضفاء المعنى، هنا، يعني الكلام عما يجعل هذه الاستجابات ملائمة، أي: تحديد ما يجعل شيئاً موضوعاً ملائماً لها، والصياغة بطريقة تضايفية كاملة، طبيعة الاستجابة وكذلك تبيان ما يفترضه كل ذلك ويختص بأنفسنا وحدسنا في العالم. فما يجري الكلام عنه هنا، هو الخلفية التي نفترضها ونعتمد عليها في أي زعمٍ بالصواب، نحن مضطرون للتعبير عنه عندما نكون ملزمين بالدفاع عن استجاباتنا بوصفها الاستجابات الصائبة.

ويمكن أن يكون الكلام عن الربط صعباً جداً ومصدراً للجدل. وأنا لا أعني هذا بالمعنى الواضح والمفيد أن معاصرينا لا يتفقون، دائماً، في الأنطولوجيا الأخلاقية. فهذا واضح بما يكفي، أعني: هناك كثيرون، إذا طُلب منهم أن يقدِّموا أسس ردود فعل الاحترام للحياة التي بُحثت أعلاه، تراهم يلجؤون إلى الشرح الديني الذي أشرت إليه، ويذكِّرون بمرتبتنا المألوفة كمخلوقات الله، وآخرون سيرفضون ذلك مستبدلين إياه بشرح علماني صافٍ، وقد يذكِّرون بكرامة الحياة العقلية. وما عدا ذلك، فإن الكلام عن خلفية أي شخص محدَّد معرَّض للجدل. فالفاعل نفسه (أو نفسها) لا يلزم أن يكون المرجع الأفضل، وفي البداية على الأقل.

هذه هي أول القضايا، لأن الأنطولوجيا الأخلاقية وراء نظرات أي شخص، يمكن أن تبقى ضمنية، وبمقدار كبير. وفعلياً، تبقى كذلك إلاّ إذا واجهها تحدٍّ ما ودفعها إلى المقدِّمة. والإنسان العادي لا يحتاج لأن يفكر بقواعد الاحترام الشامل، مثلاً، لأن كل إنسان يقبل ذلك كبديهية اليوم. والمنتهكون الكبار يختبئون وراء ستارة من دخان الكذب والدفاع الخاص. والأنظمة العنصرية أيضاً، مثل الذي كان في جنوب أفريقيا، تقدم برامجها بلغة التطور المنفصل والمتساوي، بينما المنشقون السوفياتيون يسجنون بتهم ملفَّقة مختلفة، أو يوضعون في المستشفيات "كمرضى عقليين"، وتبقى الخرافة تقول، إن الجماهير انتخبت النظام. وسواء أكان عند الإنسان أساسٌ ديني أم علماني، فإن ذلك لا يظهر إلاّ نادراً، وباستثناء نزاعات جدلية خاصة جداً، مثل الجدل حول الإجهاض.

لذا، ظلَّت الخلفية، في مناطق واسعة بلا فحص. وفيما عدا ذلك، قد يتعرض الفحص للمقاومة. وذلك، لأنه قد يكون هناك – وأريد أن أقول، غالباً ما يكون هناك – نقص في الملاءمة بين ما يعتقده الناس، رسمياً وبوعي منهم، وحتى افتخارهم بما يعتقدون، من جهة، وحاجتهم لفهم بعض من ردود فعلهم الأخلاقية، من جهة أخرى. ظهرت مثل هذه في البحث، أعلاه، حيث اقترح بعض الطبيعيين اعتبار جميع الأنطولوجيات الأخلاقية قصصاً لا علاقة لها، وغير صحيحة، بينما استمروا هم أنفسهم في النقاش، مثل بقيتنا، حول الأشياء الملائمة والاستجابات الصحيحة. والذي حصل هنا، وبشكل عام، هو أن الشرح الاختزالي ذاته الذي غالباً ما يكون سوسيولوجياً – بيولوجياً، ويسوغ هذا الاستثناء، يتخذ، هو ذاته. دور الأنطولوجيا الأخلاقية. أعني، هو يبدأ بتوفير أساس التمييزات الخاصة بالأشياء

الملائمة أو الاستجابات الصحيحة. فما بدأ في الفصل 1 كنظرية علمية متشدِّدة تسوغ نظرية الخطأ الأخلاقية، صار، في النتيجة، الأساس لأخلاق "علمية" أو "تطورية" جديدة[5]. مما يضطر المرء، هنا، للاستنتاج، بأن هناك وهماً مغرياً أيديولوجياً، يتحكم بطبيعة الأنطولوجيا الأخلاقية التي يعتمد عليها المفكرون، المعنيون فعلياً. هناك عمل مهم جداً وهو موضع نزاعٍ جدلي كبير، خاص بالتعبير اللفظي لا بدَّ من إنجازه، هنا، رغماً عن المعنيين، ويمكنه أن يبيّن مقدار انحراف الأساس الروحي لأحكامهم الأخلاقية، عن ما هو مقبول رسمياً.

سوف يكون رأيي مفيداً أن هناك مقداراً كبيراً من الطمس الذي حصل الحثُّ عليه، للأنطولوجيا الأخلاقية في أوساط معاصرينا، وكان ذلك، جزئياً، لأن الطبيعة التعدّدية للمجتمع الحديث سهّلت العيش بتلك الطريقة، وأيضاً، بسبب الوزن العظيم للإبستمولوجيا الحديثة (كما الحال مع الطبيعيين المذكورين، أعلاه)، وخلفها النظرة الروحية المرتبطة بهذه الإبستمولوجيا. لذا، فإن مهمتي هنا، يمكن وصفها، وبدرجة كبيرة، كمقالة في الإحياء أو الاسترجاع. لذا، هناك عمل كثير يجب القيام به والنجاح فيه، وأنا متأكد أني لن أقنع كل إنسان.

غير أنه، بالإضافة إلى خلافاتنا وإغراءات الطمس لدينا، فإن هذه الصياغة للأنطولوجيا الأخلاقية ستكون صعبة جداً لسبب ثالث، وهو: الطبيعة المؤقتة، الدقيقة وغير اليقينية، للعديد من معتقداتنا الأخلاقية. فمع أن كثيرين من معاصرينا ظلّوا غير مجذوبين بالمحاولة الطبيعية لإنكار الأنطولوجيا كلياً، وأنهم، على العكس، أدركوا أن ردود فعلهم الأخلاقية بيّنت لهم أنهم ملتزمون بأساس كافٍ ما، فإنهم صاروا متحيّرين وغير متيقنين عندما يتعلق الأمر بتعريف هذا الأساس. وفي مثلنا أعلاه، لا يشعر الكثير من الناس أنه مستعد لاتّخاذ اختيار أخير، عندما يواجه بالأنطولوجيا الدينية والعلمانية كأساسين لردود فعله الخاصة بالاحترام. فهو يقرّ بأنه عبر معتقداته الأخلاقية وافق على وجود أساس في الطبيعة البشرية أو في الحالة الإنسانية تجعل البشر مواضيع احترام، لكنه يعترف أنه عاجز عن الارتباط بأي تعريف محدَّد، ولا بأي تعريف من التعريفات المقدَّمة، على الأقل. وهناك شيء شبيه ينشأ عند الكثيرين منهم حول مسألة ما الذي يجعل الحياة الإنسانية جديرة بالعيش، أو ما يضفي معنى على حياة الناس الفردية. معظمنا ما يزال في

عملية تلمّس أجوبة، هنا. فهذه الحالة حديثة، جوهرياً، كما سوف أناقش أدناه.

حيث تكون هذه كذلك، فإن مسألة الصياغة ستتخذ شكلاً آخر. فهي ليست مجرد صياغة ما أقرَّ به الناس، ضمنياً، وإن تكن غير مشكوك بها، كما أنها ليست تبيان ما يعتمد الناس عليه، حقيقةً، في تفهيم الأيديولوجي الشديد. فهي لا يمكن التقديم بها إلاّ عبر تبيان أن أنطولوجيا أو أخرى هي، في الواقع الأساس الكافي لاستجاباتنا الأخلاقية، سواء أعرفنا هذا أو لم نعرفه. أطروحة من هذا النوع كان قد طرحها دوستويفسكي (Dostoyevsky) وبحثها لشك كولاكفسكي (Leszek Kołakowski) في كتاب حديث[6]: **إذا لم يكن الله موجوداً، فكل شيء جائز**. غير أن هذا المستوى من النقاش، المتعلق بما تعنيه التزاماتنا، حقيقةً، هو أصعب من السابق، الذي يحاول أن يبيّن، في وجه القمع الطبيعي، ما سبق لها أن كانت. فمن المحتمل أن لا أكون قادراً على أن أتوغَّل بعيداً في هذا الحقل المعرفي، ففيما سيأتي سيكون كافياً، وقيّماً جداً أن أكون قادراً على أن أبيّن شيئاً عن الالتزامات المؤقتة، المتردِّدة والغامضة التي نعتمد عليها نحن الحديثين. فخريطة عالمنا الأخلاقي المليئة بالفجوات، وظواهر المحو والغموض ممتعة بما فيه الكفاية.

يختلف العالم الحديث اختلافاً خطراً بمغزاه عن عالم الحضارات السابقة. ويصير هذا واضحاً، مع أمور أخرى، عندما ننظر في معنى القول، إن الكائنات البشرية تستحق احترامنا.

3.1

عالم الحديثين الأخلاقي مختلف اختلافاً مهماً عن العالم الأخلاقي في الحضارات السابقة. وهذا يتجلّى، من بين أشياء أخرى، عندما ننظر في المعنى المفيد أن الكائنات البشرية تستحق احترامنا. وهذا يبدو، بشكلٍ أو آخر، مبدأ إنسانياً شاملاً، وهذا يعني أنه يوجد، في كل مجتمع مثل هذا المعنى. ومع أن الحدّ المحيط بالموجودات التي تستحق الاحترام يمكن أن يكون ضيّقاً في الثقافات السابقة، فإن مثل هذه الطبقة موجود، دائماً. وما نعتبره حضارات عالية، نجد أنه يشمل الجنس البشري كله.

ما هو خاص في الغرب الحديث في مثل تلك الحضارات العالية تمثَّل في أن صياغتها المفضَّلة لذلك المبدأ، مبدأ الاحترام كانت بلغة الحقوق. وصار ذلك مركزياً في أنظمتنا القانونية. وانتشر بهذه الصورة حول العالم. غير أنه حدث شيء، بالإضافة إلى ذلك، شبيه ومركزي لتفكيرنا الأخلاقي.

ففكرة الحق، التي تدعى، أيضاً "حقاً ذاتياً" كما تطوَّرت في التقاليد القانونية الغربية، هي امتياز قانوني يعتبر بمعنى ما بمنزلة الحيازة عند الشخص المنسوبة إليه. وفي البداية كانت الحقوق أنواعاً من الحيازات مختلفة: فبعض الناس لها الحق بالمشاركة في اجتماعات معينة، أو يقدم المشورة، أو جمع الضرائب على هذا النهر، وهكذا. وتمثَّلت الثورة في نظرية القانون الطبيعي، في القرن السابع عشر، جزئياً، في توظيف لغة الحقوق هذه للتعبير عن المعايير الأخلاقية الشاملة. فبدأنا نتكلم عن الحقوق "الطبيعية"، والآن انتقلنا للكلام عن أشياء مثل الحياة والحرية المفترض أن يتمتع بهما كل إنسان.

الكلام عن حق في الحياة، طبيعي وشامل ولا يبدو بالأمر الجديد. فالتغيير كان في الشكل. وكانت طريقة صياغته السابقة تفيد وجود قانون طبيعي ضد القضاء على الحياة البريئة. والصياغتان حظَّرتا الأشياء ذاتها. غير أن الفرق لا يَمْثُلُ في ما مُنِع، بل في مكانة الإنسان. فالقانون هو ما يجب أن أطيع. وقد يجلب لي بعض الفوائد، وهنا، الحصانة المفيدة أن حياتي، أيضاً، يجب أن تُحترم، لكني وبشكل أساسي، أخضع للقانون. مقابل ذلك، الحق الذاتي هو شيء يستطيع الحائز عليه أن يضعه موضع التنفيذ، ويجب أن يفعل ذلك. استحقاقك للحصانة، التي سبق أن منحك إيّاها القانون الطبيعي، على صورة حق طبيعي، معناه إعطاؤك دوراً في بناء هذه الحصانة ووضعها موضع التنفيذ فتعاونك الآن ضروري ودرجات حريتك، مقابل ذلك، أعظم. وفي حدّها الأقصى، يمكنك أن تتنازل عن حق، وبالتالي خسرانك الحصانة. وهذا هو السبب الذي دعا لوك (Locke)، لمنع حصول هذه الإمكانية، في قضية حقوقه الأساسية الثلاثة، إلى إدخال فكرة "عدم التنازل"، مثل هذا لم يكن ضرورياً في صياغة القانون الطبيعي السابق، لأن تلك اللغة، بطبيعتها ذاتها، تستبعد القدرة على التنازل.

إن الحديث عن حقوق إنسانية طبيعية وشاملة معناه ربط احترام الحياة والكرامة الإنسانيتين بفكرة الاستقلال الذاتي. هو تصوّر البشر متعاونين نشطين

في إقامة وتأمين الاحترام الذي يستحقونه. وهذا يعبِّر عن سِمَةٍ مركزية من سمات النظرة الأخلاقية الغربية. ويتماشى هذا التغير الشكلي مع التغير في المضمون، مع مفهوم ما يعنيه احترام إنسان. والاستقلال الذاتي مركزي لهذا. لذا، فإن ثلاثية الحقوق الطبيعية عند لوك تشتمل على حق الحرية. واحترام الشخصية، وبالنسبة إلينا يشتمل على احترام استقلالية الشخص الأخلاقية كسمةٍ حاسمة. ومع تطوّر فكرة الفروق الفردية الما بعد - رومانطيقية توسَّع ذلك الاحترام إلى طلب أن نوفر للناس الحرية في تطوير شخصياتهم، بطرقهم الخاصة، مهما بدت بغيضة لنا، ولحسّنا الأخلاقي، أيضاً - وهذه الأطروحة أنشأها جون ستيورات مِلْ (John Stuart Mill) وطوَّرها تطويراً مقنعاً.

طبعاً، ليس كل إنسان بموافقٍ على مبدأ مِلْ، كما أن وقعه الكامل على التشريع الغربي حديث جداً. غير أن كل واحدٍ في حضارتنا يشعر بقوة هذه الدعوة لمنح الناس حرية التطوّر بطريقتهم الخاصة. أما الاختلاف فكان حول علاقة أشياء من قبيل الإباحية في التعبير الأدبي والفني (Pornography)، أو أنواع مختلفة من السلوك الجنسي الإباحي، أو صور العنف، بالتطور المشروع. فهل يعرِّض خطر تلك الأمور ما هو مشروع للخطر؟ وإذا كان يؤدي إلى ذلك، عندئذٍ، لا أحد يرتاب في أنه يكون سبباً، وإن ليس من النوع الحاسم، للتخفيف من الضوابط الاجتماعية.

لذا، فإن للاستقلالية الذاتية مكانة مركزية في فهمنا للاحترام. وعلى هذا المقدار كانت الموافقة بعامة. أما بعد ذلك، فتوجد صور للطبيعة البشرية وحالتنا مختلفة وأغنى، تعرض أسباباً لهذا المطلب. وتشمل، على سبيل المثال الفكرة المفيدة أننا ذوات منفصلة، متحررين من معنى مريح لكنه مضلِّل ومفيد الانغمار في الطبيعة ومشيّئين العالم المحيط بنا، أو الصورة الكَنْتية (Kant) عنا المفيدة أننا كائنات عاقلة، أو الصورة الرومانطيقية التي جئنا على ذكرها قبل قليل، حيث نفهم أنفسنا بلغة الاستعارات العضوية وبمفهوم التعبير الذاتي. وكما هو معروف، كان مشايعو وجهات النظر المختلفة هذه في نزاع حادّ. وهنا أيضاً، تحوّل إجماع أخلاقي إلى نزاعٍ جدلي على مستوى الشرح الفلسفي.

وأنا نفسي لست حيادياً في ذلك النزاع الجدلي. لكني لا أشعر، في هذه المرحلة، في وضعٍ، يجعلني أسهم فيه بطريقة مفيدة. وأفضِّل أن أحاول، الآن، أن

أنهي هذه الصورة عن فهمنا الحديث للاحترام عبر ذكر سِمَتين مترابطتين أخريين.

الأولى هي الأهمية التي تضعها على تجنب الآلام. وهذه أيضاً، تبدو فريدة في الحضارات العليا. ومن المؤكَّد أننا حسّاسون في هذا المجال أكثر من أجدادنا لقرون قليلة خلت – كما نرى مباشرة إذا فكرنا بالعقوبات البربرية التي صبّوها (علينا). ومن جديد، أقول، إن مجموعة القوانين وممارستها نوفِّر فرصةً لحركات ثقافية أوسع. فكِّرْ في الوصف المرعب، وصف تعذيب وإعدام إنسان حاول قتل الملك في منتصف القرن الثامن عشر في فرنسا، الذي افتتح به فوكو (Foucault) كتابه: **المراقبة والعقاب**[7] (*Surveiller et punir*). ليس القصد القول، إن حوادث مروّعة شبيهة لا تحدث في القرن العشرين في الغرب. وإنما المقصود هو أنها، الآن، تعتبر ظواهر شذوذٍ مروّعة ومثيرة للاشمئزاز، لا بدَّ من إخفائها. ولا نستثني عمليات تنفيذ أحكام الإعدام القانونية "النظيفة" حيث ما تزال عقوبة الإعدام معمولاً بها، حتى هذه لم تعدْ تُنفَّذ في العلن فيشاهدها الناس، وإنما داخل جدران السجن. وكنا نشعر برعدة عندما نعلم أن الأهل تعودوا أن يسمحوا لأولادهم أن يشاهدوا مثل هذه الحوادث عندما تُعرض كمشاهد عامة في الأزمنة السابقة. فنحن صرنا حسّاسين إزاء الآلام حساسية يمكن ترجمتها بعدم رغبتنا أن نسمع عنها أكثر من ترجمتها إلى فعل علاجي واقعي. غير أن الفكرة المفيدة أنَّ علينا أن نختزلها فتصير في أدنى مستوياتها ما هي إلا جزء لا يتجزأ مما يعينه الاحترام لنا، اليوم – مهما كان ذلك بغيضاً عند أقلية بليغة، وبشكل لافت عند نيتشه جزء من سبب هذا التغيّر سلبي. على سبيل المثال، بالمقارنة مع منفِّذي حكم إعدام داميان (Damiens)، في القرن الثامن عشر، لا نرى فائدة في إبطال الجريمة المرعبة بطقوسها في عقوبة مرعبة معادلة. ففكرة النظام الأخلاقي الكوني، كلها، التي أضفت على هذه الإعادة معناها، قد خَبَتْ عندنا. فالتوكيد على التخفيف من الآلام ازداد مع انحدار هذا النوع من الاعتقاد. فهو ما بقي، وما يعتبر ذا الأهمية الأخلاقية، بعد أن صرنا لا نحسب الكائنات البشرية تقوم بدور نظام كوني كبير أو في تاريخ ديني مقدَّس. كان ذلك جزءاً من الأثر السلبي لعصر التنوير النفعي المحتجّ ضد الآلام التي لا معنى لها وغير اللازمة المصبوبة على البشر باسم مثل تلك الأنظمة الكبرى والروايات.

مع ذلك، لهذا التأكيد على الرعاية الإنسانية المباشرة منابعه الدينية، أيضاً،

فهو ناشئ من **العهد القديم** (*Testament*) وهو أحد المواضيع المركزية في الروحانية المسيحية وما المذهب النفعي الحديث (Utilitarianism) إلاّ أحد أنواعها المدنية العلمانية. وباعتباره كذلك نراه يرتبط بصفةٍ جوهرية بِسِمات الروحانية المسيحية التي صار لها أهمية جديدة وغير مسبوقة في بداية العصر الحديث، وصارت ذات قيمة مركزية للثقافة الحديثة. وإني أودّ أن أضيف إلى ذلك بالقول، إنه التأكيد على الحياة العادية. وهذا التعبير الأخير هو تعبير فنّي، قصد منه، بشكل تقريبي، أن يدلّ بوضوح على حياة الإنتاج والأسرة.

لم يكن لذلك في الأخلاق الأرسطية التقليدية سوى أهمية تحت - بنيوية. "فالحياة" مهمة بوصفها الخلفية الضرورية والساند "للحياة الفاضلة"، حياة التأمل الفكري وعمل الإنسان بوصفه مواطناً. مع حركة الإصلاح الديني، نقع على معنى حديث وذي إيحاء مسيحي، يفيد أن الحياة العادية، هي على العكس، مركز الحياة الفاضلة ذاته. أما المسألة الحاسمة فتتمثَّل في كيفية قيادتها، عن طريق العبادة والخوف من الربّ أو خلاف ذلك. غير أن حياة الخوف من الربّ ظلَّت في مناسبة الزواج وفي الدعوات. أما أشكال الحياة "العليا" السابقة، فقد أسقطت عن عروشها. وترافق مع ذلك، وتكراراً، هجوم خفيّ أو علني، على النُّخب التي جعلت تلك الأشكال عالمها.

وأنا أفتكر أن ذلك التأكيد على الحياة العادية، بالرغم من أنه ليس بريئاً من الارتياب، وغالباً ما يظهر في صورة مدنية علمانية، قد أصبح أحد أقوى الأفكار في الحضارة الحديثة. فهو يؤكد على سياستنا "البرجوازية" المعاصرة المعنية كثيراً بمسائل الرعاية الاجتماعية، ويعزِّز، في ذات الوقت، الأيديولوجيا الأكثر تأثيراً في القرن الذي نعيش فيه، أعني، الماركسية، الممجدة الإنسان والمنتج. هذا الشعور بأهمية الحياة الإنسانية اليومية بالإضافة إلى نتيجتها التي تقول بأهمية الآلام، تلوِّن كل فهمنا لما يعنيه، حقاً، احترام الحياة والكرامة الإنسانيتين. فهو يحدِّد ترجمةً لهذا المطلب الخاص بحضارتنا، أعني الغرب الحديث، بالإضافة إلى المكانة المركزية للاستقلال الذاتي.

4.1

كنت، إلى الآن، أقوم بسبر مجموعة مترابطة واحدة من مسألتنا الأخلاقية،

بالرغم من كونها مهمة جداً. وهي تتألف من المعتقدات الأخلاقية التي تتجمع حول الشعور بأن الحياة الإنسانية يجب احترامها وأن المحظورات والأوامر التي تفرض علينا هي الأوزن والأهم في حياتنا. وكنت أناقش لأقول، إن ثمَّة معنى حديثاً خاصاً لما يشتمل عليه الاحترام، الذي يعطي مركزاً بارزاً للحرية وضبط النفس ويعطي أولويّة عالية لتجنّب الآلام، ويعتبر النشاط المنتج والحياة الأسروية مركزيتين لحياتنا الجيدة. غير أن هذه المجموعة من الحدوس الأخلاقية تقع في محورٍ واحدٍ فقط من محاول حياتنا الأخلاقية. فهناك محاور أخرى، يكون للأفكار الأخلاقية التي كنت أنظر فيها صلة، أيضاً.

لا شك في أن "الأخلاق" يمكن تعريفها وغالباً ما كانت تُعرَّف بلغة احترام الآخرين. وقد جرى التفكير بأن صنف الأمور الأخلاقية يحتوي على واجباتنا نحو الأناس الآخرين، فقط. غير أننا، إذا تبنينا هذا التعريف، فعلينا أن نقبل بوجود مسائل أخرى تتعدّى الأمور الأخلاقية وتهمنا بشكل مركزي، ولها دور تقييمي قوي لتؤديه. فهناك مسائل تتعلق بكيف سأعيش حياتي وتتصل بمسألة أي نوع من الحياة يستحق العيش، أو بأي نوع من الحياة يفي بالوعد المتضمَّن في مواهبي الخاصة، أو بالمطالب الضاغطة على إنسان موهبته الطبيعية مثل موهبتي، أو بما يؤلف حياة ثريّة وذات معنى – مقابل حياة مهتمة بأمور ثانوية أو توافه. فلمثل هذه المسائل قيمة كبيرة، لأن الذين يطرحون هذه الأسئلة يعرفون، ولا شك، أن المرء الذي يتبع رغباته وميوله المباشرة، سيتخذ منعطفاً خاطئاً، ويخفق في أن يعيش حياة ممتلئة فلفهم عالمنا الأخلاقي علينا ألاّ نكتفي بمعرفة الأفكار والصور التي تقع في أساس شعورنا باحترام الآخرين، بل علينا أن نعرف، أيضاً، تلك التي تعزِّز وتدعم أفكارنا عن الحياة الممتلئة. وكلاهما، كما سوف نرى، ليسا بنظامين من الأفكار منفصلين. فهناك تداخل، أو علاقة مركَّبة يعود فيها بعضٌ من الأفكار الأساسية إلى الظهور بطريقة جديدة. وهذه الحالة، وبشكل خاص، حالة ما دعوته، أعلاه، التأكيد على الحياة العادية.

وبصورة عامة، يمكن للمرء أن يميِّز ثلاثة محاور لما يمكن أن يُدعى، بأكثر المعاني عمومية، التفكير الأخلاقي. فبالإضافة إلى الاثنين اللذين ذكرا قبل قليل – أحد معاني احترام الآخرين والواجبات نحوهم، ومفاهيمنا لما يجعل الحياة ممتلئه – هناك، أيضاً، مجموعة أفكار تختص بالكرامة. وبهذا أعني الخصائص

التي بحسبها نعتبر أنفسنا مستحقين (أو مخفقين في استحقاق) احترام من حولنا. وهنا، يبدو أن كلمة "احترام" لها معنى مختلف قليلاً عن معناها، أعلاه. فأنا، الآن، لا أتكلم عن احترام الحقوق، بمعنى عدم انتهاكها، والذي يمكن أن ندعوه الاحترام "الرائج"، وإنما أتكلم عن إحسان الظن بالآخر، حتى في النظر إليه، وهو ما نعنيه عندما نقول، باللغة العادية، إنه يجوز على احترامنا. (لندعُ هذا النوع "الوضعي").

فكرامتنا، بالمعنى الخاص الذي أستعمله هنا، هي شعورنا بأنفسنا أننا نستحق احتراماً (وضعياً).

إن مسألة ما تعني كرامة الإنسان لا يمكن تجنّبها، فهي مثل مسألة وجوب احترامنا حقوق الآخرين أو مسألة ما يجعل الحياة ممتلئة، مهما ضلّلتنا الفلسفة الطبيعية يجعلنا نفكر بكل ذلك وكأنه عالم ردود فعل "شجاعة" تشبه ردود فعل حيوانات البابون (Baboon) المنشئة تراتبيّتها (Hierarchy). وفي هذه الحالة يجب أن يكون تجنّبها أكثر وضوحاً، لأن كرامتنا هي عميقة في سلوكنا ذاته. فالطريقة التي نمشي بها، نتحرك، ونومئ، ونتكلم مشكَّلَةٌ، من اللحظات الأولى، بوعينا أننا نظهر أمام آخرين، وأننا نقف في فضاء عمومي، وأن هذا الفضاء هو فضاء احترام أو ازدراء، كبرياء أو خزي. وأسلوب حركتنا يعبِّر عن كيف ننظر إلى نفوسنا كمتمتعين بالاحترام أو مفتقرين إليه، كمستحقينه أو خلاف ذلك. بعض الناس يتحركون بسرعة في الفضاء العمومي كما لو أنهم يرمون تجنّبه، وآخرون يندفعون فيه آملين تجنّب مسألة كيف يبدون فيه ولهم القصد الجدّي نفسه الذي لهم عندما يتنقلون فيه، وآخرون يمشون الهوينا فيه متمتعين باللحظات التي يقضونها فيه، ويظل هناك آخرون يختالون واثقين من أن حضورهم يعبر عن ذلك: فكِّرْ بالطريقة المتأنّية المرتاحة التي ينزل فيها رجل الأمن من سيارته، بعد أن يوقفك بداعي السرعة، وفكِّرْ بمشيته المتمهِّلة المسيطرة عندما يتقدم إليك ويطلب منك رخصة قيادة السيارة[8].

فبماذا تتمثَّل كرامتنا، بحسب رأينا؟ قد تكون في سلطتنا، في شعورنا بالسيطرة على فضاء عمومي، في حصانتنا تجاه السلطة، أو في اكتفائنا الذاتي، أو في حياة ذات مركز خاص، أو في كوننا محبوبين وإعجاب الآخرين بنا، أي، في مركز الانتباه. غير أن الذي يحصل، غالباً هو أن معنى الكرامة يمكن أن يُشاد

على بعض وجهات النظر الأخلاقية ذاتها التي ذكرتها، أعلاه، فعلى سبيل المثال، شعوري بنفسي كصاحب منزل، ربّ لأسرة، له وظيفة، ويعيل صغاره، كل ذلك يمكن أن يشكل الأساس لشعوري بالكرامة. تماماً مثلما غياب كل ذلك، قد يكون كارثيّاً، قد يبعثر ذلك الشعور عبر تدميره شعوري بالاعتبار الذاتي. هنا يظهر الشعور بالكرامة أنه محاكٍ في هذه الفكرة الحديثة، فكرة أهمية الحياة العادية، التي عادت إلى الظهور، من جديد، في هذا المحور.

ومن المحتمل أن يوجد مثل هذه المحاور الثلاثة في كل ثقافة. غير أنه يظل هناك فروق كبرى تتعلق بكيفية تصورها، كيفية علاقاتها، وفي أهميتها النسبية. بالنسبة إلى أخلاق المحارب الشريف التي سادت عند الطبقات العليا في اليونان القديمة، المحارب الذي احتفى هوميروس (Homer) بأفعاله، يبدو هذا المحور الثالث أنه كان الأسمى، كما يبدو أنه أدمج المحور الثاني كله. فالأغاثوس (Agathos) تعني الإنسان ذا الكرامة والسلطة[9]. وقد بقي ما يكفي من هذا المعنى في الحقبة الكلاسيكية ما جعل أفلاطون يعتبر أخلاق السلطة والعظمة كأحد أهدافه الرئيسة، متمثِّلةً في شخصيات مثل كاليكليس (Callicles) وثراسيماخوس (Thrasymachus). ويبدو لنا هذا أقرب لعدم إمكانية تصوّره. ويبدو أن المحور الأول هو الأعلى، ويتبعه الثاني. ويتصل بهذا، القول، إنه من المحتمل أن لا يكون مفهوماً عند الناس، في الحقبة القديمة المهجورة، وجوب أن يتصوَّر المحول الأول بمفردات أخلاق ذات مبادئ عامة، ناهيك عن كونها مشادة على العقل، مقابل أخلاق مشادة على المحظورات الدينية التي لا تطيق النقاش.

إحدى الطرق المهمة التي بحسبها يخرج عصر من عصر سابق تخص المحور الثاني. ومجموعة المسائل التي لها معنى هي التي تدور حول معاني الحياة التي لم يمكن فهمها فهماً كاملاً في الحقب السابقة. فالحديثون يرتابون بقلقٍ بمسألة ما إذا كان للحياة معنى، أو يتساءلون عن معناها. ومهما كان الفلاسفة ميّالين لمهاجمة هذه الصياغات بوصفها غامضة أو مختلطة، فإن الحقيقة تظل، وهي المفيدة أننا، جميعاً، نملك حسّاً مباشراً بنوع القلق المعبَّر عنه في تلك الكلمات.

ربما أمكننا أن نفهم جوهر هذه المسائل بالطريقة الآتية. فالمسائل المتعلقة بالمحور الثاني يمكن أن تنشأ عند الناس في أي ثقافة. فالمرء الذي يعيش في

مجتمع محارب قد يسأل عما إذا كانت روايته عن الأفعال الشجاعة تتماشى مع ما هو متأمَّل من نَسَبه أو مطلوب من مركزه. فغالباً ما يسأل البشر، في الثقافة الدينية، عما إذا كانت مطالب التقوى التقليدية تكفيهم أو ما إذا كانوا لا يشعرون أنهم مدعوون للقيام بمهمة أنقى وذات تكريس أكبر. وقد أسست شخصيات من هذا النوع معظم الأنظمة الدينية الكبرى في المسيحية، على سبيل المثال. غير أنه، في كل واحدة من هذه الحالات، نجد أن إطاراً موجوداً، بلا شكوك، يساعد على تعريف المطالب التي بها يحكمون على حياتهم، ويقيسون امتلاءهم أو خواءَهم نعني: مضاء الشهرة في ذاكرة القبيلة وأغنيتها، أو دعوة الله كما هي واضحة في الوحي، أو، بمثل آخر، نظام الوجود التراتبي في العالم.

إنه لأمر مألوف، الآن، أن يُقال عن العالم الحديث، إنه حوَّل تلك الأطر إلى إشكاليّة. وهذا واضح، وبصورة دراماتيكية على مستوى العقيدة الفلسفية والثيولوجية الظاهرة. فبعض الأطر التقليدية صارت الثقة به ضعيفة أو انحدرت قيمته إلى مرتبة الميل الشخصي، مثل فضاء الشهرة. وتوقفت الثقة بأطر أخرى كلياً، أعني بأي شيء يشبه صورتها الأصلية، مثل عقيدة أفلاطون القائلة بنظام الوجود. أما أشكال الدين الموحى به فاستمرت حيّةً جداً، لكنها تعرضت لتفنيد كبير. ولا يؤلف أي من تلك الأشكال الأفق للمجتمع كله في الغرب الحديث.

وكلمة "أفق" هي الكلمة التي غالباً ما توظَّف للتعبير عن هذه الخاصية. وما دعاه فيبر (Weber) "التحرر من السحر والوهم"، أي تبدّد شعورنا بأن الكون عبارة عن نظام له معنى، دمَّر الآفاق التي عاش فيها البشر، سابقاً، حياتهم الروحية. وقد وظَّف نيتشه الكلمة في المقطع المشهور، "مات الله" بقوله: "كيف لنا أن نشرب البحر؟ وما أعطانا الإسفنجة لكي نمسح الأفق كله؟"[10]. وقد تعجب هذه الطريقة في التعبير المفكرين، قبل سواهم، وهم الذين أضافوا الكثير للعقائد المعروفة التي ينتمي إليها الناس، ومع ذلك، لم يكونوا مؤمنين. غير أن فقدان الأفق الذي وصفه مجنون نيتشه يشبه، وبلا ريب، شيئاً، هناك شعور واسع به في ثقافتنا.

هذا ما حاولت أن أصفه بالعبارة المذكورة أعلاه، وهو أن الأطر، في يومنا، إشكالية يصعب حلّها. وهذا التعبير الغامض يشير إلى فصل في المواقف مفتوح نسبياً. فالمشترك بينها، جميعها، هو الشعور بعدم وجود إطارٍ يشترك به الجميع،

ويمكن اعتباره هو الإطار، ويمكن أن يغوص إلى مرتبة ظواهر الحقيقة الواقعية غير المشكوك بها. ويتحدَّد هذا الفهم الأساسي بأشكال مختلفة في المواقف الفكرية التي يتّخذها البشر. فقد يعني، عند البعض، اتخاذ وجهة نظر محدَّدة ومعرَّفة تقليدياً مع الشعور الذاتي الواعي بالوقوف ضد القسم الرئيسي من مواطنيه. وقد يكون لآخرين نظرة ذات معنى تعدّدي وهي واحدة عند الآخرين، وصائبة في نظرنا، لكنها غير ملزمة لهم. وكذلك، هناك آخرون لهم نظرة لكن بطريقة مؤقته وشبه عَرَضية كنت قد وصفتها أعلاه في القسم 2.1. وبدا لهم ذلك، أنه قريب من صياغة ما يعتقدون به، أو القول لهم ما يبدو أنه المصدر الروحي الذي يمكنهم أن يربطوا حياتهم به، لكنهم يعون شكوكهم الخاصة، ومقدار بعدهم عن أن يكونوا قادرين على معرفة صياغة محدَّدة بثقة قصوى. فهناك، وبصورة دائمة، شيء مؤقت وغير دائم في التزامهم، وقد يرون أنفسهم، وبمعنى من المعاني، في حالة سعيٍ وبحث. فهم في حالة "تنقيب" بحسب عبارة ألسدير ماكنتاير[11].

وبوجود هؤلاء المنقبين، نجد أنفسنا مقادين إلى ما وراء سلسلة الأطر التقليدية المتاحة. فليست المسألة مقتصرة على أنهم يتقبّلون تلك التقاليد، بشكل مؤقت، بل نراهم، غالباً ما يضعون، أيضاً، ترجماتهم لها، أو ينشئون تركيبات خاصة منها أو إشعارات منها أو يقومون بشبه اختراعات في داخلها. وهذا يوفِّر السياق الذي تجد فيه مسألة المعنى مكانها.

فبمدى ما يعتبر الإنسان إيجاد إطارٍ يمكن الاعتقاد به كموضوع لبحث، بمقدار ما يصبح مفهوماً أن البحث قد يخفق. وقد يحصل هذا عبر عدم الكفاية الشخصية، لكن الإخفاق قد يتسبَّب من عدم وجود إطار يمكن الاعتقاد به، في النهاية. فلماذا الكلام عن هذا بلغة خسارة المعنى؟ الجواب الجزئي هو، لأن الإطار هو ذلك الذي بفضله نعطي معنى لحياتنا، من الوجهة الروحية. فعدم الحيازة على إطار معناه العيش حياةً لا معنى روحي لها. فالبحث، إذاً، هو بحث عن معنى، وهو دائماً كذلك.

غير أن توسّل المعنى ينشأ، أيضاً، من وعينا مقدار ما يشتمل البحث من نطق. فنحن نجد معنى الحياة عبر النطق به، والحديثون صاروا على وعي دقيق بأن مقدار ما يوجد معنى لنا هناك يعتمد على قدراتنا التعبيرية الذاتية. فالاكتشاف،

هنا، يعتمد على الإبداع. فإيجاد معنى للحياة يعتمد على صياغة تعابير ذات معنى وافية. لذلك، هناك شيء ملائم ملاءمة خاصة لحالتنا في تعدّدية معاني كلمة "معنى"، أعني: يمكن للحياة أن تحوز عليه أو تفتقر إليه بحسبما تحوز الحياة على غاية أو تفتقر إليها، وفي ذات الوقت تنطبق كلمة المعنى على اللغة وأشكال أخرى من التعبير. ويزداد حصولنا، نحن الحديثين، على المعنى بالمعنى الأول، عندما نفعل ذلك، وذلك عبر خلقه بالمعنى الثاني.

لذا، إن مسألة معنى الحياة هي في جدول أعمالنا، مهما عرض على صورة هذه العبارة - تعرض لخسران في المعنى أو جعل معنى حياتنا متمثّلاً في موضوع البحث. والذين برنامجهم الروحي محدَّد، بصورة رئيسية، بتلك الطريقة، هم في حالة وجودية مختلفة جذرياً عن تلك الحالة التي سادت معظم الثقافات السابقة، ولا تزال تحدِّد حياة أناس آخرين، اليوم. وذلك الخيار هو حالة فيها يعمل إطار لا يمكن تحدّيه على وضع مطالب ملحّة نخشى أن نكون عاجزين عن تلبيتها. فنحن نواجه مشهد الإدانة أو النفي النهائي الذي يتعذَّر تغييره، أو التلويث بالعار إلى أبد الآبدين، أو الإسقاط إلى مرتبة أدنى لحياة مستقبلية. فالضغط عظيم ولا مهرب منه، وقد ننوء تحته ونتصدَّع. إن صورة الخطر، هنا، مختلفة كلياً عن تلك التي تهدّد الباحث الحديث، وهي أقرب إلى الصورة المضادّة، أي: العالم فقد كلياً، محيطه الروحي، فلا شيء يستحق العمل، والخوف هو من خواءٍ مرعب، نوع من الدّوار، أو تصدّع عالمنا وفضائنا المادي، أيضاً.

ولكي ترى التضاد، فكِّرْ بلوثر (Luther)، وهو في كربه الشديد وأساه قبل أن تكون لحظة الرؤية المحرِّرة الخاصة بالخلاص عبر الإيمان وشعوره بالحكم الذي لا مفرَّ منه، وإدانته نفسه بواسطة وسائل الخلاص ذاتها، الأسرار المقدّسة. فمهما أراد الإنسان أن يصف ذلك، فإن ذلك ليس بأزمة معنى. فهذا المصطلح لا معنى له عند لوثر وفقاً لاستعماله الحديث الذي أصفه هنا. "فمعنى" الحياة كان أبعد ما يكون عن الشك عند ذلك الراهب الأوغسطيني (Augustinian)، كما كان الحال في عصره كله[12].

الحالة الوجودية التي يخشى فيها المرء الإدانة تختلف عن الحالة التي يخشى فيها، وقبل أي شيء، عدم المعنى. وإن سيادة حالة عدم المعنى تحدِّد عصرنا[13]. غير أن كثيرين لا يزالون يعتبرون الحالة الأولى قائمة. ويمكن أن تساعد المقابلة على

فهم المواقف الفكرية الأخلاقية في مجتمعنا، أعني: التضاد بين الأكثرية الأخلاقية من البروتستانتيين من ذوي الولادة الجديدة في غرب وجنوب أميركا المعاصرة من جهة ومواطنيهم من الطبقة المتوسطة المقيمين في مدن الساحل الشرقي، من جهة أخرى.

وبشكل لا نستطيع أن نفهمه بعد فهماً صحيحاً، نقول، إن التنقّل بين هاتين الحالتين الوجوديتين يضاهيه التغير الحديث في النماذج السائدة في علم الأمراض النفسية (Psychopathology). فلطالما أشار المحلّلون النفسيون إلى أن الحقبة الزمنية التي كان فيها المصابون بالهستيريا (الهلع) ومرض الخوف المرضي ومرضى التعلّق أو التركيز المرضي يؤلفون معظم زبائنهم، بدءاً من الحقبة الكلاسيكية مع سيغموند فرويد (Sigmund Freud) قد انفضت لينشأ مكانها زمنٌ تتركّز فيه الشكاوى الرئيسية حول "فقدان الأنا"، أو الشعور بالفراغ، أو الركود، أو العقم، أو الافتقار لهدف، أو خسران الاحترام الذاتي(14). أما العلاقة بين هذين النموذجين من علم الأمراض والأحوال اللامرضية التي تشبهها فغير واضحة أبداً. وللقيام بمحاولة جدّية لفهمها، يتطلّب منا أن نحوز على فهم أفضل لبُنى الذات، وهو ما أريد القيام به، أدناه. غير أنه يبدو معقولاً، وبشكل غالب، وقبليّ، أن هناك علاقة ما، وأن التحوّل الحديث النسبي في أسلوب علم الأمراض يعكس التعميم والانتشار في ثقافتنا لفكرة "فقدان الأفق"، التي تنبأت بها شخصيات واعية قليلة لقرن أو أكثر.

5.1

لا شك في أن النزعة الطبيعية التي كنت قد ذكرتها أعلاه، والتي ترغب أن تتخلّى عن الآراء الأنطولوجية جملة وتفصيلاً وتستبدلها مؤقتاً، بردود فعل أخلاقية، هي مرتابة جداً من هذا الكلام عن المعنى والأطر. فأناس من هذا القبيل، يودّون أن يعلنوا عن مسألة المعنى هذه واصفين إياها بالمسألة المزيّفة، وتصف الأطر المختلفة التي فيها تجد جواباً بالقول، إنها مبتدعات مجّانية ولا مسوِّغ لها. وهناك بعضٌ يغريه ذلك لأسباب إبستمولوجية، أي: الأنطولوجيا المجرَّدة التي تستبعد تلك الأطر بدت لهم أكثر انسجاماً مع النظرة العلمية. غير أنه يوجد، أيضاً، أسباب عميقة في نظرة أخلاقية شائعة في زماننا تدفع الناس في ذلك الاتجاه. وإني آمل أن أوضح ذلك بشكل أفضل، أدناه.

غير أن الاختزال الراديكالي هذا لا يمكن وضعه موضع التنفيذ، تماماً، مثلما الادعاءات الأنطولوجية أعلاه تقع في أساس احترامنا الحياة. فمعرفة الأسباب معناها فهم شيء مهم يتعلق بمكانة تلك الأطر في حياتنا.

ما كنت أدعوه إطاراً ولا أزال، يشارك في مجموعة حاسمة من التمييزات النوعية ويتداخل فيها. فأن تفكر، أو تشعر، أو تصدر حكماً من داخل مثل ذلك الإطار معناه أن تعمل بشعور مفاده أن عملاً ما، أو نمطاً من الحياة ما، أو نمطاً من الشعور ما هو أعلى من الأعمال والأنماط الأخرى التي هي في متناولنا، وأعلى كثيراً. وأنا أوظِّف، هنا، المفردة "أعلى" بمعنى عام. فالحسّ بما هو الفرق قد يتَّخذ أشكالاً مختلفة. فقد يحسب شكل من أشكال الحياة أكثر امتلاءً من سواه، وتحسب طريقة أخرى في الإحساس والتصرّف هي الأنقى، ونمط من الشعور أو العيش هو الأعمق، وأسلوب حياة هو الأروع، وطلب مثل الادعاء المطلق ضد ادعاءات أخرى هي ادعاءات نسبية وهكذا دواليك.

لقد حاولت أن أعبِّر عن المشترك بين هذه التمييزات بواسطة المصطلح "لا يمكن مقارنته". ففي كل حالة من هذه الحالات، كان الشعور متمثلاً في أنه يوجد غايات أو خيرات ذات قيمة أو مرغوبة بشكل لا يمكن قياسه بالمقياس ذاته فنقول إنها غايات وخيرات عادية، مرغوبة. فهي ليست بأكثر مرغوبية، وليس إلا، وبالمعنى ذاته ولو لدرجة أعلى، من بعض تلك الخيرات العادية. فمردّ استحقاقها خشيتنا، أو احترامنا أو إعجابنا هو منزلتها الرفيعة الخاصة.

وهذا هو الموضع الذي ترتبط فيه فكرة عدم إمكانية المقارنة بما كنت ولا أزال أدعوه "التقييم القوي"، أعني: الحقيقة المفيدة أن تلك الغايات والخيرات مستقلة عن رغباتنا، ميولنا، أو خياراتنا، وأنها تمثِّل معايير بها يحكم على تلك الرغبات والخيارات. وهي، وبوضوح، تؤلف ناحيتين مترابطتين لمعنى القيمة العليا ذاته. والخيرات التي تستحق خشيتنا هي، أيضاً، يجب أن توظف، بمعنى ما، كمعيار لنا، أيضاً.

وإن النظر في بعض الأمثلة العامة الخاصة بمثل تلك الأطر سوف يساعد على تركيز البحث. وأحد الأمثلة وكان في أوائل حضارتنا الذي ما يزال باقياً عند بعض الناس، اليوم، هو ذلك المرتبط بأخلاق الشرف. فحياة المحارب،

أو المواطن، أو المواطن الجندي كانت تعتبر أعلى من مجرد الوجود الخاص، المكرَّس لفنون السلام والحياة الاقتصادية الجيّدة. فقد رسمت الحياة العليا وأحيطت بهالة الشهرة والعظمة المرتبطة بها، ونسبت إلى من نجحوا فيها نجاحاً باهراً. فالكينونة في الحياة العامة أو الكينونة محارباً معناه أن تكون مرشحاً للشهرة، هذا، على الأقل. فالاستعداد للمجازفة بهدوء الإنسان وثروته، وحتى حياته من أجل العظمة، كل ذلك كان علاقة الإنسان الحقيقي، والذين عجزوا عن أن يوصلوا أنفسهم إلى تلك المرتبة، كان يحكم عليهم بالازدراء ويشبهون "بالنساء" (وهذه النظرة جنسية تفريقية متأصِّلة).

مقابل ذلك، لدينا الموقف المضادّ المؤثِّر والمشهور الذي قدَّمه أفلاطون. فعنده لم تعد الفضيلة موجودة في الحياة العامة أو في التفوّق في مباريات آغون (Agōn). فالحياة العليا هي تلك التي يحكمها العقل، وتعريف العقل ذاته يكون بلغة رؤية للنظام، في الكون وفي النفس. فالحياة العليا هي تلك التي يحكم فيها العقل – الصفاء، النظام، الحدّ، والثابت – الرغبات هي التي تجنح إلى الإفراط، عدم الشَّبع، التقلّب والنزاع.

في إعادة التقييم للقيم هذه، تغيّر شيء آخر، بالإضافة إلى مضمون الحياة الصالحة، وهو بعيد المنال مثل هذا التغيّر. فأخلاق أفلاطون تتطلَّب ما يمكن أن ندعوه، اليوم، نظريةً، وصفاً معقولاً لما هي الحياة الإنسانية، وسبب كون أسلوب أعلى من الأساليب الأخرى. ولا بدَّ من أن ينشأ هذا من المرتبة الأخلاقية الجديدة للعقل. غير أنه لا يلزم أن يكون الإطار الذي من داخله نتصرف ونحكم ملفوظاً نظرياً. وعادة ما لا يكون من قِبَل الذين يعيشون بأخلاق المحارب. فهؤلاء يشتركون بتمييزات معينة، مثل: ما هو المشرِّف وما هو المخزي، ما هو الرائع، ما الذي أنجز وما الذي لم ينجز. ولطالما ذكر أنه لتكون سيداً ماجداً معناه أن تعرف كيف تسلك من دون أن تُعلَّم قواعد السلوك. و"الأسياد الماجدون هنا، هم ورثة النبلاء المحاربين سابقاً".

ذلك سبب ما ذكرته، أعلاه، عن التصرّف من ضمن إطارٍ بوصفه القيام بعمل "بشعور" بتمييز نوعي. ولا يمكن أن يكون إلاّ كذلك، أو يمكن التعبير عنه بطريقة واضحة جداً، بأنطولوجيا أو أنثروبولوجيا ذات صياغة فلسفية. وقد يكون الأمر اختيارياً في حالة بعض الأطر، فيمكن للإنسان أن يصوغها أو لا يصوغها. غير

أنه في حالات أخرى، فإن طبيعة الإطار تتطلّبه، كما في حالة أفلاطون أو تحظره، كما في حالة أخلاق المواطن المحارب التي هاجمها، أي: إن هذا ليس بحصين ضد الصياغة النظرية. والذين يضعون أهمية كبيرة على الحالة الأخيرة يميلون إلى التقليل من دور قوى النظرية في الحياة الإنسانية أو تشوبه سمعتها.

وإني أريد أن أذكر هذا التميز هنا، لسبب جزئي مفاده تجنّب خطأ وقعنا ضحية له بسهولة. فيمكننا أن نستنتج من حقيقة أن بعض الناس يعملون من دون إطارٍ معرَّف فلسفياً منقول، إنهم بلا إطارٍ، إطلاقاً. ويمكن أن يكون ذلك غير صحيح كلياً (الواقع هو أنني أريد أن أزعم أنه غير صحيح، ودائماً غير صحيح). فالأمر مثل محاربينا غير المعبَّر عنه بالألفاظ، قد تكون حياتهم مبنيّةً كلها على تمييزات نوعية مهمة جداً هم يعيشون بحسبها ويموتون، بالمعنى الحرفي. وهذا يتجلّى كفايةً في دعوات الحكم التي ينشئونها على عملهم وعلى عمل الآخرين. ويبقى متروكاً لنا، كلياً، نحن المراقبين، والمؤرخين، والفلاسفة وعلماء الأنثروبولوجيا أن نصوغ بوضوح الخيرات، الصفات أو الغايات التي تمَّ تمييزها، هنا. وهذا هو مستوى عدم الربط الذي نعمل فيه غالباً، الذي أحاول أن أصفه عندما أتكلم عن "معنى" التمييز النوعي.

يقع التمييز الأفلاطوني في رأس مجموعة كبيرة من النظريات التي تعتبر الحياة الجيّدة ممثَّلةً في السيطرة على الذات المتمثِّلة في سيادة العقل على الرغبات. وكانت الرواقية (Stoicism) إحدى أهم الأنواع المشهورة في العالم القديم. ومع تطوّر النظرة العلمية الحديثة إلى العالم، نشأ نوع حديث مختلف. وتمثَّل هذا في المثال الأعلى، مثال الذات الحرّة القادرة على عدم الاقتصار على إنشاء العالم الخارجي بل وعلى إضفاء شكل مادي على انفعالاته، وميوله، ومخاوفه، ودوافعه التي لا تقاوم، وتحقيق نوع من المسافة والامتلاك الذاتي مما يسمح لها بالتصرف تصرفاً "عقلياً". لقد وضعنا هذا المصطلح بين مزدوجين، لأن الواضح أن معناه تبدَّل مع تبدّل المعنى الأفلاطوني. فلم يعدْ يُعرف العقل بلغة رؤية النظام في الكون، بل صار يُعرف إجرائياً، باللغة العالية النفعية، أو تعظيم القيمة المطلوبة أو الاتّساق الذاتي.

كذلك طوَّر إطار السيطرة على الذات بالعقل أنواعاً دينية في الفكر اليهودي والمسيحي. والواقع هو أن أحدهما كان الذي فرَّخ المثال الأعلى الخاص

بالتحرّر. غير أن الزواج مع الفلسفة الأفلاطونية، أو مع الفلسفة اليونانية، عموماً، كان صعباً، دائماً. وهناك فكرة أساسية مسيحية أخرى كان لها تأثير في حضارتنا، أيضاً. وهي في الفهم المفيد أن الحياة العليا تنشأ من تحويل الإرادة. ويعتبر هذا التحويل من عمل النعمة الإلهية، في المفهوم اللاهوتي الأصلي، لكنه تعرَّض لعددٍ من التحويلات المدنية العلمانية. واليوم تشكل أنواع من الشكلين، اللاهوتي والعلماني حياة الناس. وربما كان أهم شكل للأخلاق، اليوم، هو مثال الغيرية الأعلى. فمع سقوط التعريف اللاهوتي لطبيعة الإرادة المحوَّلة تصدَّرت صياغة التمييز الحاسم بين الأعلى والأسفل بلغة الغيريّة والأنانية. وصار لهذا موقع مسيطر في الفكر والحساسية الحديثين المتعلقين بما هو أعلى في الحياة، وليس له مثيل. فالإخلاص الحقيقي للآخرين أو للخير الشامل استحوذ على إعجابنا وأيضاً، على روعنا، في حالات بارزة. وتَمْثُلُ الصفة الحاسمة التي تستحق احترامنا هنا، في توجّه معين لإرادتنا. وهذا مختلف جداً عن روح السيطرة الأفلاطونية على الذات، حيث تقوم المسألة على هيمنة العقل، مهما كان مقدار تدخل الروح، في الممارسة، مع الغيرية (والتداخل أبعد ما يكون عن أن يكون كاملًا). وبالرغم من جذور الأخلاق العلمانية الخاصة بالغيرية، الواضحة، في الروحانية المسيحية والاتساق الكامل معها، فإن هذه الأخلاق طرحت جانباً شيئاً جوهرياً في النظرة المسيحية، ألا وهو أن حبّ الله لم يعد له دورٌ ليؤديه.

بجانب أخلاق الشهرة، والسيادة والضبط العقليين، وتحوّلات الإرادة، نشأ في القرنين الأخيرين تمييز أشيد على رؤية وقوة تعبيرية. فثمَّة مجموعة من الأفكار والحدوس لا يزال فهمها غير كافٍ، تجعلنا نعجب بالفنّان والمبدع أكثر مما كان في أي حضارة أخرى، الأمر الذي جعلنا نقتنع بأن الحياة العاملة في الخلق الفنّي أو الأداء الفني هي حياة تستحق العيش، استحقاقاً بارزاً. ولهذه المجموعة من الأفكار ذاتها جذور أفلاطونية. ونحن نتناول جانباً شبه مكبوت من فكر أفلاطون، ظهر مثلًا، في محاورة **فيدروس** (*Phaedrus*)، حيث بدا أنه يتفكر أن الشاعر الموحي بالجنون والولع الشديد، قادر على رؤية ما يعجز عن رؤيته الوقورون من البشر. وإن الاعتقاد الشائع، اليوم، والمفيد أن الفنّان يرى أبعد مما نرى، وتشهد عليه رغبتنا في النظر الجدّي للسياسة التي يعبِّر عنها الرسّامون التشكيليون أو المغنّون، حتى إن لم يكن لديهم خبرة ومعرفة في الشؤون العامة أكثر من الشخص العادي، أقول، إن ذلك الاعتقاد ينشأ من الجذور ذاتها. غير أن ثمَّة شيئاً حديثاً بالمعنى الجوهري في هذه النظرة. وهو يعتمد على ذلك المعنى الحديث، الذي اشتمل عليه القسم السابق، وهو أن المعنى عندما يعتمد جزئياً، على قدراتنا التعبيرية، وأن اكتشاف الإطار مترابط مع الإبداع.

غير أن هذا المخطط السريع لأكثر التمييزات أهمية التي تؤطر حياة البشر اليوم، سيكون ناقصاً نقصاً جذرياً، إذا لم أحسب حساب الحقيقة التي بها ابتدأت ذلك القسم، وهي: هناك نزعة دعوتها "طبيعية" ميّالة لنفي وجود تلك الأطر نفياً كلّيا. ولا نرى ذلك، فقط، في الشروح الاستنباطية بل وفي فلسفة المنفعة (Utilitarianism)، لكن بشكل آخر. فقد كان هدف تلك الفلسفة تتمثل، بالضبط، في رفض جميع التمييزات النوعية وترجمة جميع الأهداف الإنسانية كما لو أن أساسها واحد، فهي قابلة للقياس الكمّي والحساب المشترك "بعملة" مشتركة. أما أطروحتي هنا، فتتمثَّل في القول، إن هذه الفكرة خاطئة، وبمقدار عميق. وكما سبق أن قلت، أعلاه، إنها ذاتها كانت مدفوعة من أسباب أخلاقية، وهذه الأسباب تؤلف الجزء الجوهري لصورة الأطر التي يعيش الناس بحسبها في يومنا.

وهذا يتصل بما دعوته في القسم 3.1 "التأكيد على الحياة العادية". فالفكرة المفيدة أن حياة الإنتاج وإعادة الإنتاج، العمل والأسرة، هي المكان الرئيسي للحياة الجيّدة تصفح عما كان يعتبر، أصلاً، التمييزات السائدة في حضارتنا. إذ، بالنسبة لأخلاق المحارب والأخلاق الأفلاطونية، كانت الحياة العادية بهذا المعنى تحسب جزءاً من الطبقة الدنيا، جزءاً يتعارض مع ما هو أعلى ولا مثيل له. لذا، فإن التأكيد على الحياة العادية يشتمل على موقف جدلي تجاه هذه النظرات التقليدية ومذهبها النخبوي المتضمن فيها. وهذا صحَّ على أنواع اللاهوت في حركة الإصلاح الديني، التي كانت الينبوع الرئيسي الدافع لهذا التأكيد في الأزمنة الحديثة.

وكانت تلك الوقفة الجدلية التي نقلت واتّخذت زيّاً علمانياً، هي التي قوّت وجهات النظر الاختزالية مثل مذهب المنفعة الذي أراد أن يشجب كل التمييزات النوعية. فجميع تلك النظرات متّهم مثلما كانت أخلاق الشرق أو الأخلاق الرهبانية ذات الأعمال النافلة وغير الضرورية، في السابق متهمة بالتقليل من قيمة الحياة العادية بطريقة خاطئة ومضلِّلة، والإخفاق في أن ترى أنَّ مصيرنا يَمْثُلُ هنا، في الإنتاج وإعادة الإنتاج، لا في عالم أعلى مزعوم، وبعمائها التي حجبت عنها رؤية كرامة وقيمة الرغبات والإنجازات الإنسانية العادية.

وبذلك، يضرب المذهبان، الطبيعي والمنفعي، على وترٍ حسّاس من أوتار الحساسيّة الحديثة، وهو يوضح بعضاً من قوتها الإقناعية. غير أن رأيي هنا، هو أنهما، مع ذلك، يتخبَّطان تخبطاً عمقياً. وذلك لأن التأكيد على الحياة العادية،

ذاته، يعادل أحدهما، بالرغم من شجبه بعض التمييزات، أما الآخر، فلا معنى له، إطلاقاً. وإن فكرة وجود كرامة وقيمة في هذه الحياة تتطلب تضاداً، والتضادّ لم يعد بين هذه الحياة ونشاطٍ ما "أعلى"، مثل التأمل الفكري، الحرب، المواطنية النشطة، أو الزهد البطولي، لكنه الآن، يَمْثُلُ بين طرق مختلفة في عيش حياة الإنتاج وإعادة الإنتاج. واختفت الفكرة المفيدة أن أي شيء نفعله مقبول، مرةً وإلى الأبد. وقد لا يبدو ذلك معقولاً كأساس لفكرة كرامة. غير أن الفكرة المفتاح هي في القول، إن الأعلى لا يوجد خارج الحياة العادية، بل هو يوجد كأسلوب عيش الحياة العادية. وعرّف الإصلاحيون الدينيون هذا الأسلوب، تعريفاً لاهوتياً، وأتباع مذهب المنفعة الكلاسيكيون عرَّفوه بلغة العقلانية (الذرائعية). أما الماركسيون، فقد أضافوا العنصر التعبيري للخلق الذاتي الحرّ إلى عقلانية عصر التنوير. وفي جميع الحالات، احتفظ بتمييز ما بين الأعلى، أي الحياة الرائعة الممتازة والحياة الأدنى التي تتصف بالكسل، اللاعقلانية، العبودية أو الاغتراب.

فحالما يطرح الإنسان جانباً الوهم الطبيعي، فالذي يبقى هو حقيقة مهمة جداً تتعلق بالوعي الأخلاقي الحديث، ألا وهي: وجود توتّر بين التأكيد على الحياة العادية التي، نحن الحديثين، نميل إليها بقوة، وبعض من أهم تمييزاتنا الأخلاقية. والحق يُقال، إن وصف ذلك التوتّر تبسيط للأمر غير مفيد. فنحن في حالة نزاع، بَلْ تخبّط حول ما يعنيه التأكيد على الحياة العادية. فما يبدو للبعض تأكيداً عالياً هو عند الآخرين نفي صريح. فكِّرْ بهجوم أتباع مذهب المنفعة على المسيحية الأرثوذكسية، ثم فكِّرْ بهجوم دوستويفسكي على الهندسة الطوباوية لمذهب المنفعة. ويبدو ذلك مصدر ارتياب عميق للذين اصطفوا اصطفافاً ثابتاً في جانبٍ أو في الجانب الآخر من المعركة الأيديولوجية. فنحن متضاربون حول البطولة كما حول قيمة الأهداف العادية التي نضحي بها، ونحن نصارع للتمسك برؤيةٍ للأعلى الذي لا يقارنه شيء، وفي نفس الوقت نبقى صادقين مخلصين للرؤى الحديثة المركزية الخاصة بقيمة الحياة العاديّة. ونتعاطف مع البطل ومضادّه، ونحلم بعالمٍ يستطيع فيه المرء أن يكون في الدورين كليهما. وهنا الاضطراب الذي فيه يجد المذهب الطبيعي جذره.

2

الذات في الفضاء الأخلاقي

1.2

قلت في بداية القسم 5.1 إن الاختزال الطبيعي الذي يرمي إلى استبعاد الأطر كلياً من الاعتبار لا يمكن تطبيقه، وإن معرفة السبب تتطلَّب فهم شيء مهم عن موقع الأطر في حياتنا. وبعد معرفتنا بالقليل المفيد عن هذه الأطر، أريد، الآن، أن أتابع هذه النقطة.

كنت أتحدَّث في القسمين 4.1 و5.1 عن هذه التمييزات لجهة علاقتها بمسألة معنى الحياة. غير أن الواضح هو أن التمييزات من هذا النوع تؤدي دوراً في جميع الأبعاد الثلاثة للتقييم الأخلاقي الذي حدّدته أعلاه. والمعنى المفيد أن الكائنات الإنسانية لها قدرة من نوع معين على الحياة العالية يؤلف جزءاً من الخلفية لاعتقادنا بأنها كائنات يلائمها الاحترام، وأن حياتها وسلامتها مقدَّستان أو أنها تتمتع بالحصانة، فيمتنع التعدّي عليها. وكنتيجة لذلك، يمكننا أن نرى مفهومنا لما تكون هذه الحصانة الناشئة مع نشوء أطر جديدة. وهكذا، فإن حقيقة وضعنا مثل هذه الأهمية على القدرة التعبيرية معناه أن أفكارنا المعاصرة عما يعنيه احترام سلامة الناس تحتوي على حماية حريتهم التعبيرية في التعبير وفي تطوير أرائهم الخاصة، وتعريف مفاهيم حياتهم الخاصة، ورسم خطط حياتهم الخاصة.

وفي ذات الوقت، يشتمل البعد الثالث، أيضاً، على تمييزات من ذلك النوع.

فكرامة المحارب، المواطن، ربّ البيت... إلخ، تضع في الفهم الخلفي ما يفيد بأن قيمة خاصة ما تخص أشكال الحياة هذه أو المرتبة أو الموقع الذي حصل عليه الناس داخلها.

والواقع هو أن أحد الأمثلة المذكورة أعلاه، وهو أخلاق الشرف، كان وبوضوح، الخلفيّة لفهم شائع للكرامة التي تخص المواطن الحرّ أو المواطن المحارب، وبدرجة أعلى، الإنسان الذي يؤدي دوراً رئيسياً في الحياة العامة. واستمر هذا ليكون بعداً مهماً من أبعاد حياتنا في المجتمع الحديث، والتنافس الشديد على هذا النوع من الكرامة جزء مما ينشط السياسة الديمقراطية وينفخ الحياة فيها.

لذا، فإن تلك الفروقات التي أدعوها أطراً موجودة، بطرق مختلفة، داخل أبعاد حياتنا الأخلاقية الثلاثة. وطبعاً، هذا يعني، أن لها أهمية مميّزة. وهنا، أودّ أن أسبر بمقدار إضافي قليل كيفية تغلغلها في وجودنا الأخلاقي.

الطريقة الأولى هي التي سبق لي أن بحثتها. فالأطر توفّر الخلفيّة، الظاهرة أو الضمنية، لأحكامنا الأخلاقية، حدوسنا، أو ردود فعلنا في أي واحدٍ من الأبعاد الثلاثة. فلفظ الإطار معناه شرح ما له معنى في استجاباتنا الأخلاقية. أي أننا، عندما نحاول أن نفهم ما نفترض عندما نطلق حكماً على شكل معين من أشكال الحياة بأنه جدير بالاهتمام، أو نضفي الكرامة على إنجاز أو مرتبة معينة، أو نعرِّف واجباتنا الأخلاقية بأسلوب معين، فإننا ننطق، من بين أشياء أخرى، بما كنت ولم أزل أدعوه، هنا، "أطراً".

وبمعنى ما، يمكن التفكير بأن هذا يقدِّم جواباً كافياً عن المحاولة الطبيعية الرامية إلى طرح الأطر جانباً. ويمكننا أن نردّ على كل من يقترح هذه الأطروحة الاختزالية عبر توسّل الرغبات والانحيازات عبر طريقة المصادرة على المطلوب (Ad hominem point) ونقول إنهم هم، أيضاً، يطلقون أحكاماً تتعلق بما هو ذو قيمة، له شعور بالكرامة... إلخ، وإنهم لا يقدرون، وببساطة، أن يرفضوا الشروط المسبقة لهذه الاعتقادات والمواقف التي لها معنى.

غير أن حجة الرغبات والانحيازات ليست عميقة كفايةً. فقد نفكر ونقول إنه بالرغم من أن جميع أنصار الاختزال الطبيعي، تقريباً، يمكن القبض عليهم

متلبّسين هذا النوع من التمييزات التي تفترض ما يرفضون، فإن ذلك لا يحسم مسألة ما إذا كنا، مبدأياً، نستطيع أن نستغني عن الأطر، كلياً، باختصار، ما إذا كان تبنّيها يجب أن يعتبر موقفاً اختيارياً للبشر، في المطاف الأخير، مهما كان تجنّبها صعباً خلال معظم التاريخ الإنساني السابق.

وما يضفي تصديقاً على النظرة المفيدة أنها اختيارية يَمْثُلُ في "التحرّر السحر والأوهام" المتطوّر في الثقافة الحديثة، وهو ما كنت قد بحثته في القسم 4.1 والذي حطَّم أطراً تقليدية عديدة، والواقع، أنه خلق الوضع الذي فيه تمَّت إزاحة الآفاق القديمة وبدت جميع الأطر بمنزلةِ إشكالية – الوضع الذي فيه طرحت مسألة المعنى، لدينا. ففي العصور السابقة، قد يبدأ التفكير عندما يكون التعريف الأساسي لحالتنا الوجودية من النوع الذي يجعلنا نخشى الإدانة، قبل أي شيء، وحيث يفرض إطار علينا لا يمكن تحدّيه مطالب لا يمكن التحلّل من تنفيذها، حينئذٍ، يمكن أن يكون مفهوماً أن يكون الناس قد اعتبروا أطرهم متمتعةً بالصلابة الأنطولوجية ذاتها مثل بنية العالم ذاتها. غير أن الحقيقة التي تفيد أن ما كان صلباً ذاب وتحوّل إلى هواء تبيّن أننا لا نتعامل مع شيء راسخ في طبيعة الوجود، وإنما مع تأويلات بشرية متغيّرة. إذاً، لماذا يستحيل تصوّر شخص أو ثقافة قد تفهم هذه الحالة بأنها عديمة الأطر، أي من دون أن يكون لها تلك التمييزات النوعية الخاصة بما هو أعلى ولا مثيل له؟ وإن الحقيقة المفيدة أننا نستطيع، دائماً، أن نلقي القبض على معاصرينا وهم لا يزالون متشبّثين ببعضها في حياتهم الواقعية وأحكامهم، لا يبيّن أنها مشادة على أي شيء يتعدّى، في المطاف الأخير، التأويل الذي يمكن الاستغناء عنه.

هكذا تجري الحجة المقنعة المتداولة لصالح الأطروحة الاختزالية. وتلك هي، بالضبط، الأطروحة التي أعترض عليها. فأنا أريد أن أدافع عن الأطروحة القويّة المفيدة أن عملنا من دون أطر مستحيل كلياً. ولوضع المسألة بطريقة أخرى، أقول، إن الآفاق التي نحيا في داخلها حياتنا والتي تضفي عليها معنى لا بدَّ من أن تشتمل على هذه التمييزات النوعية الشديدة. وعلاوة على ذلك، أقول، ليس المقصود من ذلك، مجرد واقعة بسيكولوجية صادقة طارئة تختص بالكائنات البشرية التي يمكن، في يوم من الأيام، أن لا تنطبق على فرد استثنائي ما أو على نمط جديد، مثل إنسان أعلى ذي وجود متحرّر. كلا، فالرأي هو أن

العيش داخل مثل تلك الآفاق ذات الصفات القوية يؤلف القوة الإنسانية، وأن الانتقال إلى خارج تلك الحدود معناه الخروج من ما نعتبره الشخصانية الإنسانية السليمة والمتكاملة.

قد تكون أفضل طريقة لرؤية ذلك هي في التركيز على المسألة التي اعتدنا أن نصفها اليوم، بالقول إنها مسألة الهُويّة. فنحن نتحدث عنها بتلك المفردات، لأن السؤال الذي غالباً ما يُصاغ من قِبَل الناس، وبصورة عفوية، يتَّخذ الصورة: من أكون؟ غير أن الإجابة عن هذا السؤال لا يلزم أن تكون بإعطاء الاسم والأصل. فالإجابة الصحيحة عن هذا السؤال، عندنا، تكون في فهم ما يكون ذا أهمية حاسمة عندنا. فمعرفة من أكون هي نوع من معرفة أين أقف. وهُويَّتي تُعرَّف بالالتزامات والمماثلات التي توفِّر الإطار أو الأفق الذي من داخله يمكنني أن أحدِّد، من مسألةٍ إلى مسألة، ما هو خير، أو ذو قيمة، أو ما يجب فعله، أو ما أصادق عليه أو أعارضه. وبكلمات أخرى، إنها الأفق الذي من داخله أقدر على اتخاذ موقف.

قد يرى الناس أن هُويَّتهم تُعرَّف جزئياً، بالتزام أخلاقي أو روحي ما، لنقلْ، ككاثوليكي، أو فوضوي (Anarchist). أو قد يعرِّفونها جزئياً، بالأمة أو التقليد الذي ينتمون إليه، كالقول، أميركي أو كيبيكي (Québecois). فما يعنونه بذلك لا يقتصر على الإفادة أنهم مرتبطون بقوة، بوجهة النظر الروحية هذه، أو بتلك الخلفية، بل إن ذلك يوفِّر الإطار الذي من داخله يقدرون أن يحدِّدوا أين يقفون إزاء مسائل تختص بما هو خير أو ذو شأن، أو رائع، أو له قيمة. وبوضع المسألة بشكل معاكس اقول، إنهم يقولون إنهم إذا فقدوا ذلك الالتزام أو المطابقة، فسيضيعون في لجٍّ عميق. وسوف لا يعرفون ما هي أهمية الأشياء في مجموعة مهمة من المسائل.

ويوجد مثل هذا الوضع عند بعض الناس، وهو ما ندعوه "أزمة هُويَّة"، أي شكل حادّ من العجز عن معرفة الهُوية الذاتية، والذي غالباً ما يعبِّر الناس عنه بلغة عدم معرفة من يكونون، يمكن اعتباره، أيضاً، شكاً جذريّاً في موقفهم. فهم يفتقرون إلى إطار أو أفق، تتَّخذ، في داخله الأشياء معنى ثابتاً، وفي داخله يمكن رؤية بعض إمكانيات الحياة جيّدة وذات معنى، وبعضها الآخر رديئاً وتافهاً. وإن معنى جميع هذه الإمكانيات غير ثابت، ومتغيّر، أو غير محدَّد. وهذه خبرة مؤلمة ومخيفة.

ما يضعه ذلك في دائرة الضوء هو الرابطة الجوهرية بين الهُويّة ونوع من التوجّه. فأن تعرف مَن تكون معناه أن تكون موجَّها في فضاءٍ أخلاقي، فضاء فيه تطرح أسئلة عما هو صالح أو سيئ، ما يستحق عمله وما لا يستحق عمله، ما له معنى وأهمية عندك وما هو تافه وثانوي. وأنا أجد نفسي مسوقاً هنا، لتوظيف استعارة مكانية، لكني أعتقد أن ذلك يتعدّى الولع الشخصي. فهناك علامات تفيد أن الصلة بالتوجّه المكاني عميقة جداً في النفس الإنسانية. ففي بعض الحالات المتطرفة جداً لما يوصف "باضطرابات الشخصية النرجسية (Narcissistic)، التي تتخذ صورة الشك الجذري بالذات وبما له قيمة، يظهر المرضى علامات عجز عن معرفة المكان ولحظات من الأزمة الحادّة. فذلك العجز والشك بالمكان الذي يقف فيه الإنسان، بوصفه شخصاً، يتحوّلان إلى خسران الإمساك بوضع الإنسان في الفضاء الفيزيائي[1].

فما الصلة هذه، بين الهُويّة والتوجّه؟ وربما نكون قادرين على وضع السؤال على الشكل الآتي: ما الذي يحثّنا على الكلام عن التوجّه الأخلاقي بلغة السؤال، من نكون؟ هذه الصياغة الثانية توجهنا نحو الحقيقة المفيدة أننا لم نفعل ذلك، دائماً. فالحديث عن "الهُويّة" بالمعنى الحديث كان غير مفهوم عند أسلافنا لقرنين من الزمان مضيا. ولقد وضع إريكسون[2] (Erikson) بحثاً متميِّزاً بالتبصّر عن أزمة لوثر الإيمانية وقرأها في ضوء أزمات الهُويّة المعاصرة، لكن لوثر نفسه كان سيجد هذا الوصف مستحقاً الشجب، إن لم يكن غير مفهوم، البتّة. وتقع في أساس كلامنا الحديث عن الهُويّة الفكرة المفيدة أن مسائل التوجّه الأخلاقي لا يمكن حلّها جميعها، بمفردات كلية. وهذا له علاقة بفهمنا ما بعد – الرومانطيقي للفروق الفردية، وأيضاً، بالأهمية التي نضفيها على التعبير عند اكتشاف كل شخص لأفقه أو لأفقها الأخلاقي. فبالنسبة للإنسان في عصر لوثر، لا يمكن وضع مسألة الإطار الأخلاقي الأساسي الذي يوجّه عمل الإنسان إلاّ بمفردات كلّية. لا شيء سوى ذلك له معنى. ولا شك في أن هذا يرتبط بأزمة دوران لوثر حول المعنى الدقيق للإدانة والنفي الذي لا علاج له، لا حول معنى حديث للامعنى، أو افتقار للهدف، أو الفراغ.

لذا، فإن جزءاً من الإجابة على سؤالنا تاريخي، فهناك تطوّرات معينة تتعلق بفهمنا لأنفسنا هي شرط قبليٌّ لوضعنا المسألة بلغة الهُويّة. ورؤيتنا ذلك، سوف

تمنعنا من المبالغة في فروقاتنا عن العصور السابقة. وعند معظمنا، ما تزال بعض المسائل الأخلاقية الأساسية تُصاغ بمفردات كلية، أعني: مثلاً، تلك التي جئنا على ذكرها في القسم 1.1 التي تتعلق بحقوق الناس في الحياة. فما يفرقنا عن أسلافنا يتمثَّل في أننا لا نعتبر جميع تلك المسائل المصاغة بتلك المفردات، شيئاً متوقَّعاً. غير أن ذلك يعني، أيضاً، أن هُويّاتنا، المعرَّفة بما يعطينا توجّهنا الأساسي، هي مركَّبة وذات تراتب متعدد، في الواقع. فنحن جميعاً، مشكَّلون بما نعتبره تعهدات والتزامات صحيحة صحةً كلية (كالكينونة كاثوليكياً أو فوضوياً في المثل الذي ذكرته، أعلاه)، وأيضاً بما نفهم أنه تطابقات خاصة (الكينونة أميركياً أو كيبيكياً). ونحن غالباً ما نعلن عن هُويّتنا كما تُعرَّف بواحد من تلك، لأن ذلك ما هو ملحوظ وبارز في حياتنا، أو ما يشك به. والواقع هو أن هُويّتنا أعمق ومتعدِّدة الجوانب أكثر من صياغة ممكنة لها.

غير أن الجانب الآخر من السؤال أعلاه ليس بتاريخي. فهو: لماذا نفكر بالتوجّه الأساسي بلغة السؤال: مَنْ؟ فالسؤال، مَنْ؟ يطرح لوضع المرء في موضع المحادث الممكن في مجتمع مؤلف من محادثين متحاورين. فنحن نسأل، على الهاتف: من يكون المتكلم؟ أو، من يكون ذاك؟ مشيرين إلى شخص ما عابرٍ الغرفة. فيأتي الجواب على شكل اسم: "أنا جو سميث (Joe Smith)"، وغالباً ما يكون مصحوباً ببيان عن العلاقة: "أنا شقيق زوج ماري، أو ببيان عن الدور الاجتماعي: "هو الرجل الذي يقوم بالترميم"، أو "الإنسان الذي تشير إليه هو رئيس الجمهورية". والشكل العدواني، بمقدار هو: "من تفتكر نفسك يا فلان؟" يستدعي النمط الأخير من الجواب. ولكي تكون شخصاً مؤهلاً كهدف لهذا السؤال معناه أن تكون محاوراً بين آخرين، أي أن تكون إنساناً له وجهة نظر خاصة أو له دور خاص، ويكون قادراً على التعبير عن نفسه/ نفسها. ولا ريب في أني أستطيع أن أطرح السؤال، من؟ - وأشير إلى شخص مضطجع هناك في حالة غيبوبة عميقة متعذِّر شفاؤها. غير أن هذه حالة ثانوية: فالكائنات التي نطرح عليها هذا السؤال هي: إمّا قادرة فعلياً أو من الممكن أن تكون قادرة على الإجابة بنفسها.

غير أن القدرة على إجابة المرء عن نفسه معناها معرفته أين يقف، وعن ماذا يجيب. وهذا هو سبب ميلنا الطبيعي للكلام عن توجهنا الأساسي، بلغة

ما نكون. فقدان هذا التوجّه، أو عدم الوقوع عليه، لا يشكل معرفةً بمن يكون المرء. وعندما يتمّ الحصول على ذلك التوجّه، فإنه يعرِّف من أي تكون إجابتك، وبالتالي هُويّتك.

غير أن الذي ينشأ من كل ذلك حينئذٍ هو أننا نعتبر ذلك التوجّه الأخلاقي الأساسي جوهرياً للكينونة محادثاً إنسانياً، قادراً على الإجابة عن نفسه. غير أن الكلام عن التوجّه معناه افتراض نظير فضائي، في داخله يجد الإنسان طريقه. وإن فهمنا حالتنا بلغة إيجاد توجّه أو فقدان توجّه في الفضاء الأخلاقي معناه اعتبار الفضاء الذي تسعى أطرنا لتعريفه أساساً أنطولوجياً. فالسؤال هو، في أي تعريف للإطار يمكنني أن أجد علاقاتي ومعانيّ؟ وبكلمات أخرى، نحن نعتبر وجود الفاعل الإنساني في فضاء من الأسئلة أساسياً. وهي هذه الأسئلة التي تؤلف تعاريفنا الأطارية أجوبة عليها، موفرة الأفق الذي من داخله نعرف أين نقف وما تكون معاني الأشياء لنا.

وكون الأمر كذلك، وأن الفضاء المطروح هو الفضاء الذي يجب أن يرسم بتقييمات قوية أو تمييزات نوعية، ينشأ من البحث، أعلاه. فالأمر لا يقتصر على أن التعهدات والمطابقات التي بها نعرِّف هُويّتنا تشتمل على مثل تلك التقييمات القوية، كما أوضحت الأمثلة، أعلاه، أو أن مسألة الهُويّة هي، عندنا، مسألة ذات خير قيّم جداً - والهُويّة هي شيء يجب على المرء أن يكون مخلصاً لها، ويمكن أن يخفق في دعمها، ويمكن أن يتنازل عنها عند وجوب ذلك. فالأمر أساسي أكثر من ذلك، فيمكننا القول إن الهويّة لا تؤدي إلا دور توجيهنا، وفي توفير الإطار الذي يكون للأشياء، من داخله، معنى لنا بفضل التمييزات النوعية التي يدمجها ويدخلها. وبالإضافة إلى ذلك، تصعب رؤية كيف يمكن لأي شيء أن يؤدي هذا الدور إن لم يدمج ويدخل مثل تلك التمييزات. فهُويتنا هي ما يسمح لنا أن نعرِّف ما هو مهم عندنا وما ليس بمهم. إنها ما يمكِّن من حدوث هذه التمييزات، بما فيها تلك التي تعتمد على تقييمات قوية. لذا، فهي لا تكون، أبداً، من دون مثل تلك التقييمات. ففكرة الهُويّة بمجرد ما هو واقع، وليس بالتفضيل ذي القيمة الكبيرة هي فكرة مشوَّشة وغير متَّسقه منطقياً. وزيادة على ذلك، نسأل: كيف يمكن الشعور بأن غياب مثل هذا التفضيل هو نقص مضلِّل يجعله عاجزاً عن معرفة هويته

الذاتية؟ فحالة وجود أزمة هُويّة تفيد، وبالضبط، أن هُويّاتنا تحدِّد فضاء تمييزاتنا النوعية التي ضمنها نعيش ونختار.

ولكن إذا كان الأمر كذلك، فالنتيجة تكون أن الافتراض الطبيعي المفيد أننا قادرون على الاستغناء عن الأطر، كلياً، خاطئ خطأ فاضحاً. وهذا مبنيّ على صورة مختلفة تماماً، صورة واسطة إنسانية حيث يمكن أن يجيب الإنسان عن السؤال: من؟ من دون القبول بأي تمييزات نوعية، وعلى أساس الرغبات والممقوتات فقط، وما هو محبوب وغير محبوب. فبحسب هذه الصورة، تبدو الأطر عبارة عن أشياء نحن نخترعها، وليست أجوبة عن أسئلة ذات وجود سابق بالنسبة إلينا، ومستقلة عن إجابتنا أو عجزنا عن الإجابة. فاعتبار الأطر توجيهات يضعها في دائرة النور الأخيرة. فالإنسان يوجّه نفسه في فضاء له وجود مستقل عن نجاحه أو فشله في إيجاد معانيه، ويجعل مهمته في إيجاد هذه المعاني مهمة لا مهرب منها. وداخل هذه الصورة لا يوجد معنى لإبداع تمييز نوعي من النسيج كله. فليس للمرء إلاّ أن يتبنّى مثل تلك التمييزات التي لها معنى للإنسان داخل توجه الإنسان الأساسي.

قد يمكن وضع التمييز بين النظرتين بهذه الطريقة: إن الفكرة المفيدة أننا نبتدع تمييزات ونستنبطها من النسيج كله تعادل الفكرة المفيدة أننا نبتدع أسئلة وأجوبة أيضاً. وجميعنا يرى أن بعض المسائل مصطنع، بهذا المعنى. لنأخذ مثلاً تافهاً: إذا نظرنا في جدل في مجتمع يبحث عن الطريقة المطابقة للزيّ الحديث في ارتداء قبعة مستديرة سوداء، عن مسطَّح أو بزاوية غير متقيدة بالعرف والرسميّات، فإننا، جميعاً، سنوافق على أن هذه المسألة كلها كان من الممكن، وبسهولة، أن لا تكون. فكان يكفي أن لا يكون هناك شخص اخترع القبعة المستديرة السوداء. وعلى مستوى أكثر خطورة، ينقل بعض الملحدين هذه النظرة إلى جدل بين الأديان المختلفة حول ما يمكن أن يدعوه واحدنا، شكل الكائن ما فوق الطبيعي – سواء أكنا نتكلم بمفردات لغة ربّ إبراهيم، أم براهمان (Brahman)، أم النرفانا (Nirvana)... إلخ. ويعتقد الملحدون أن منطقة المسألة كلها التي يكون فيها لتلك الأجوبة معنى، لا داعي لها لأن تنشأ، وأنها قد تختفي، كلياً، في يوم من الأيام، من الاهتمام الإنساني. عكس ذلك توجهنا في الفضاء فهو ليس جواباً عن مسألة مصطنعة يمكن الاستغناء عنها. فنحن لا نستطيع أن نتصوَّر الحياة الإنسانية

من الموقع الذي فكَّر منه الناس في يوم من الأيام، وذلك لأنهم كائنات مكانية، فلا بدَّ من أن يكونوا قد أنشؤوا معنى لما هو فوق وما هو تحت، يمين ويسار، ووحدوا معالم طريق تمكنهم من الحركة - وهذه تأملات يمكن للآخرين أن ينازعوها. فنحن لا نستطيع أن نتصوَّر صورة لا تكون هذه المسألة فيها، واردة دائماً، وتتطلب جواباً. فنحن لا نقدر أن نبعد أنفسنا عن مسألة التوجّه المكاني أو لا نتعثر به - مثل الزاوية القائمة في القبّعات السوداء المستديرة - أو نشجبه، كما تصوَّر الملحدون أننا نستطيع إزاء الدين.

وجهة النظر الطبيعية تريد إحالة مسألة أي إطار يجب تبنّيه إلى الصنف السابق بوصفها مسألة مصطنعة. غير أن بحثنا في الهُويّة دلَّ على أنها تنتمي إلى صنف المسائل التي لا مهرب منها، أي، هي تنتمي إلى وجود القوة الإنسانية في قضاء من المسائل المتعلقة بالخيرات ذات القيمة الكبيرة، السابقة لكل اختيار أو تغيّر ثقافي عرقي. لذا، فإن ذلك البحث يتحدّى، وبقوة، الصورة الطبيعية. وفي ضوء فهمنا للهُويّة، تنقل إلينا صورة الفاعل المتحرِّر من جميع الأطر صورة شخص في قبضة أزمة هُويّة مرعبة. فمثل هذا الشخص لا يعرف أين يقف بالنسبة إلى مسائل ذات أهمية جوهرية، ولا يملك توجّهاً في تلك المسائل من أي نوع، ويعجز عن إجابة نفسه عنها. وإذا أراد واحدنا أن يضيف إلى الصورة بالقول إن الشخص لا يعاني من غياب الأطر بوصفه نقصاً، وبكلمات أخرى، ليست الحالة بأزمة إطلاقاً، عندئذٍ، سيكون لواحدنا صورة انفصام مخيف. وفي الممارسة، علينا أن نعتبر مثل هذا الشخص في حالة تشوّش عميق. فهو تجاوز حافَّة ما نحسبة ضحالة، أعني: الأناس الذين نحكم عليهم بالقول إنهم ضحلون يحوزون على حسّ بما هو مهم ولا شبه له، وكل ما في الأمر هو، فقط، أننا نعتبر تعهداتهم تافهة، أو هي تقليدية، أو لم يحصل تفكير عميق بها أو اختيار مدروس. غير أن الشخص العديم الإطار سيكون خارج فضاء محادثاتنا، فهو ليس له موقف في الفضاء الذي نكون فيه. ونحن نعتبر ذلك بمنزلة مرض نفسي.

فما يمكن فهمه بسهولة كنمط إنساني هو الشخص الذي قرَّر أن عليه ألاّ يقبل الأطر التقليدية التي تميِّز بين الغايات العليا والدنيا، وإن ما ما يجب عليه أن يفعله هو أن ينشئ حساباً عقلياً للسعادة، وأن صورة الحياة هذه رائعة، أو

يفكِّر بخيرية أخلاقية أعلى، لا اتباع التعاريف التقليدية للفضيلة، التقوى، وما شابه. وهذه الصورة، ذاتها، مألوفة. هي عقيدة التابع لمذهب المنفعة، الذي لعب مثل هذا الدور في ثقافتنا. غير أن هذا الشخص لا يفتقر لإطار. فعلى العكس، فهو له التزام قويّ لمثال أعلى ما، من العقلانية والخيرية. فهو معجب بالذين يمارسون هذا المثال الأعلى، ويدين الفاشلين أو المشوَّشين في قبوله، ويشعر بالخطأ عندما لا يرتفع هو إليه. فنصير مذهب المنفعة (Utilitarianism) يحيا داخل أفق أخلاقي لا يمكن توضيحه بنظريته الأخلاقية. وفي ذلك تَمْثُلُ إحدى نقاط الضعف الكبرى في مذهب المنفعة. غير أن إمكانية نسيان هذا الأفق بسهولة لصالح الوقائع والمواقف التي يتعامل معها الإنسان داخله، تمكِّن من إهمال هذا الإطار ونسبة الصورة إلى فاعل عديم الإطار. وعندما يصبح الإنسان واعياً بأن لا مفرّ للبشر من أن يكونوا في فضاء له مثل تلك المسائل الأخلاقية، يتبيَّن أن نصير مذهب المنفعة هو واحد منّا، وأن الشخص المتخيَّل المناصر للنظرية الطبيعية هو وحش.

غير أن الطبيعي قد يردّ محتجاً: لماذا عليَّ أن أقبل بما ينشأ من هذا الشرح الفينومينولوجي (Phenomenological) للهُويّة؟ هكذا قد يريد أن يصف الوضع، وهو ليس بمخطئ خطأً كليّاً. والجواب هو أن ذلك ليس بالتوضيح الفينومينولوجي وحده، ولكنه سبر لحدود ما يمكن تصوّره في الحياة الإنسانية، هو شرح "لشروطها الترانسندنتالية (Transcenden-tal). طبعاً، قد يكون خاطئاً في التفاصيل، ويظل التحدّي وارداً لتوفير ما هو أفضل. غير أنه إنْ صحَّ، فإن الاعتراض على المذهب الطبيعي سيكون حاسماً. لأن الهدف من هذا الشرح يتمثَّل في فحص كيف نضفي على حياتنا معنى.

وأن نرسم حدود الممكن تصوّره في معرفتنا بما نفعله عندما نفعله. فأي وصف للإمكانيات البشرية يمكن أن يستمد من بعض النظريات الإبستمولوجية المشكوك بها يبزّ ما يمكننا أن نكتشف من داخل ممارستنا نفسها، بوصفه حدود طرقنا الممكنة في فهم حياتنا؟ وفي المطاف الأخير، أقول إن الأساس الأخير لقبول أيّ من هذه النظريات يَمْثُلُ، وبالضبط، في أنها تعطينا معنى عن أنفسنا أفضل مما تفعل المنافسة لها. وإذا تجاوزت بنا أي وجهة نظر الحدود وعرَّفت الحياة الإنسانية بأنها طبيعية أو ممكنة، وهي في نظرنا، حياة غير مفهومة ومَرَضية

نفسانياً، فإنها لا يمكن أن تكون وجهة نظر صائبة. فعلى هذه الأسس أنا أعترض على الأطروحة الطبيعية، وأقول، إن الآفاق التي نعيش فيها يجب أن تحتوي على تمييزات نوعية قويّة.

2.2

أنا أعرف أن ثمَّة حجةً حاسمة، هنا، وأني ابتدأتها باختصار شديد. وسأحاول أن أعود إليها، أدناه، في الفصل الآتي. أما الآن، فأريد أن أتتبع شيئاً آخر، أعني، الرابطة التي ظهرت إلى النور، في البحث، أعلاه، بين الهُويّة والخير.

نحن نتحدث عن الكائن البشري بوصفة "ذاتاً". وقد وظِّفت هذه الكلمة بكل أنواع الطرق، وسوف نرى في القسم الثاني أن هذه اللغة كلها، مشروطة تاريخياً. غير أنه يوجد معنى للكلمة وهو حيث نتكلم عن الناس كذوات ونعني أنهم كائنات لها من العمق اللازم والتركيب الضروري ليكون لها هُويّة بالمعنى المذكور أعلاه (أو تجاهد لتجد معنى). فعلينا أن نميِّز هذا الاستعمال عن جميع أنواع الاستعمالات الأخرى التي برزت على نحوٍ غير متوقَّع في علمي البسيكولوجيا والسوسيولوجيا. وأتذكر اختباراً خُصِّص لكي يبيّن أن القرود من نوع الشمبانزي لها "شعور بالذات"، أيضاً، أعني: حيواناً على وجهه علامات من الطلاء ومادّاً كفيّه لتنظيفه. فهو أدرك أن تلك الصورة في المرآه هي صورة جسده[3] واضح أن هذا يشتمل على معنى مختلف جداً للكلمة عن المعنى الذي أودّ أن أستشهد به.

كذلك ليس كافياً ليكون الإنسان ذاتاً بمعنى أنه يستطيع أن يوجّه عمله، استراتيجياً، في ضوء عوامل معينة، بما فيها رغباته، قدراته... إلخ. فذلك جزء مما تعنيه الحيازة (أو الكينونة) على أنا (Ego) بالمعنى الفرويدي، وبالمعاني ذات الصلة به. فتلك القدرة الاستراتيجية تتطلَّب نوعاً ما من الوعي الانعكاسي التأملي. غير أنه يوجد فرق مهم. فليس بالأمر الجوهري للأنا (Ego) أنها توجّه نفسها في فضاء من المسائل التي تدور حول الخير، وأنها تقف في موقف ما إزاء تلك المسائل. بَل العكس. فالأنا الفرويدية تكون في ذروة حريتها، وهي في أكثر الحالات اقتداراً على ممارسة الضبط، عندما تحوز على أعلى هامش من المناورة نسبة إلى المطالب الملزمة للأنا الأعلى (Superego) وكذلك في وجه إثارات إد

(Id). فالأنا الحرّة كلياً ستكون بمنزلة آلة حاسبة شقّافة خاصة بتسديد الديون.

وتدخل الأنا (Ego) أو النفس البسيكولوجيا والسوسيولوجيا بطريقة أخرى، بالعلاقة مع الملاحظة المفيدة أن للناس "صورة ذاتية" تهمهم، وأنهم يجهدون لكي يظهروا في ضوء جيد في عيون الذين لهم صلة بهم، وأيضاً، في عيونهم هم. فهنا يوجد معنى للنفس يتعدّى الملاحظة الذاتية والحسابات الحيادية للمنافع. غير أن أهمية الصورة لا رابطة لها بالهُويّة، في طريقة تصوّر ذلك، عادة. فهناك حقيقة بشرية مقادها أن البشر يهمهم أن تماثل صورتهم معايير معينة من صنع اجتماعي، عموماً. غير أن هذا لا يعتبر شيئاً جوهرياً للشخصانية الإنسانية. على العكس، إن ما يُدرس، عادة، تحت هذا العنوان، هو ما يمكن تحديده، خارج لغة العلم الاجتماعي العقيمة و "المجّانية" بأنه الضعف الإنساني "للأنا" و"الصورة" في المعنى اليومي لهاتين الكلمتين (أدخلا في اللغة العامية من العلم الاجتماعي). أما الطبع القوي جداً فهو متحرِّر منهما، وبمقدار كبير، ولا تعيقه آراء الآخرين المخالفة، وهو قادر على مواجهة الحقيقة الخاصة بنفسه أو بنفسها من دون إحجام(3).

مقابل ذلك نقول، إن فكرة الذات التي نربطها بحاجتنا إلى هُويّة، قُصد منها أن تبرز هذا الجانب الحاسم من جوانب القوة الإنسانية، وأننا لا نقدر أن نستغني عن توجّه ما نحو الخير، وأننا جوهرياً، نكون [من بين أشياء أخرى (Inter alia)] حيث يكون موقعنا من ذلك. فما تعنيه الكينونة ذاتاً أو شخصاً من هذا النوع يصعب تصوّره من قِبَل أنواع من الفلسفة الحديثة، وقبل الجميع، من قِبَل من صاروا مقدَّسين في البسيكولوجيا والعلم الاجتماعي السائدين. فالذات، وبهذا المعنى، يجب أن تكون موضوعاً للبحث مثل أي موضوع آخر. غير أن هناك أشياء معينة تصدق على موضوعات درس علمي، لكنها لا تصدق على الذات. ولكي نرى العقبات الفكرية هنا، وجدنا أن تعداد أربع منها سوف يساعدنا:

1. يجب النظر إلى موضوع البحث نَظرة "مطلقة"، ونعني ألاّ يكون ذلك بالمعنى الذي عندنا أو عند أي شخص آخر، بل كما هو في ذاته ("موضوعياً").

2. الموضوع هو ما هو باستقلال عن أي أوصاف أو تأويلات له يقدِّمها أيّ إنسان.

3. مبدأياً، يمكن الإمساك بالموضوع في وصف واضح.

4. ومبدأياً، يمكن وصف الموضوع من دون الإشارة إلى ما يحيط به.

السِّمتان الأوليان تشبهان سمةً مركزية لثورة القرن السابع عشر في العلم الطبيعي، وهي وجوب أن تتوقَّف عن محاولة شرح العالم حولنا بلغة الصفات الذاتيّة، الإنسانية المركز (Anthropocentric) ، أو "الثانوية". وقد سبق لي أن بحثت هذا الأمر، في مكان آخر[5]. طبعاً، أي من تلك السمات لا تنطبق على الذات. فنحن ذوات لأن بعض المسائل تهمنا، فقط. فكَوني ذاتاً، هُويّتي تُعرَّف، جوهرياً بمعنى الأشياء وأهميتها عندي. وكما سبق بحثه وبشكل واسع، لا يكون لهذه الأشياء معنى عندي، ولا تظهر مسألة هُويّتي إلاّ عبر لغة تأويل رضيت بها كصياغة صحيحة لتلك المسائل[6]. فسؤال شخص سؤالاً مجرداً من تأويلاته الذاتية أو تأويلاتها الذاتية، ما هو إلا سؤال مضلل، بصورة أساسية، وليس له جواب، من الوجهة المبدأية.

لذا، فإن إحدى الحقائق الحاسمة عن الذات أو الشخص التي تنشأ من كل ذلك تفيد أن الذات ليست شيئاً بالمعنى المفهوم، عادة. فنحن لسنا ذواتاً مثل كوننا كائنات عضوية، أو ليس لها نفوس كما يكون لنا قلوب وأكباد. نحن كائنات حيّة ولنا تلك الأعضاء بمعزلٍ عن مفاهيمنا أو تأويلاتنا الذاتية، أو معاني الأشياء عندنا. غير أننا لسنا بذوات إلاّ بمقدار ما نتحرك في فضاء من المسائل، عندما نسعى إلى الخير ونجد توجيهاً نحوه[7].

حقيقة أن الذات ستفشل في عرض السِّمة الثالثة لموضوع البحث الكلاسيكي متضمَّنة في فشلها في السِّمة الثانية. فالذات مؤلفة، جزئياً، من تأويلات ذاتية، وهذا ما لا يجعلها تضاهي السِّمة الثانية. غير أن تأويلات الذات لا يمكن أن تكون ظاهرة، بالمعنى الكلّي. فالصياغة اللفظية الكلية مستحيلة. فاللغة التي صرنا نقبلها تصوغ مسائل الخير لنا. غير أننا لا نستطيع أن نصوغ صياغة كاملة ما نعتبره مفترضاً، وما نقدِّره، عندما نستعمل اللغة. ولا ريب في أننا نستطيع أن نزيد فهمنا لما هو متضَّمن في لغاتنا الأخلاقية والتقييمية. ويمكن لهذا أن يكون مثالياً، واحداً، مثل، سقراط الذي فرض على محادثيه غير الراغبين والمحبطين في مدينة أثينا، مما جعلهم يسكتونه مرة وإلى الأبد. غير أن الصياغة اللفظية، بطبيعتها

ذاتها، لا يمكن أن تكون مكتملة. فنحن نوضِّح لغةً واحدة بلغة أخرى، وهذه بدورها توضَّح بتحليل إضافي، وهكذا دواليك. وقد عمل فيتغنشتاين (Wittgen-stein) على جعل هذه النقطة مألوفة.

غير أن السؤال هو: لماذا تكون هذه النقطة عن الذات، بشكل خاص؟ ألا تنطبق على أي لغة، حتى على الوصف العلمي للأشياء؟ بلى، لا شك في ذلك. غير أنه، في حالة الذات، تكون اللغة التي لا يمكن أن تكون واضحةً وظاهرة، هي جزء من "الشيء" المدروس، داخل فيه، أو مؤلِّف له. فدرس الأشخاص هو درس كائنات لا توجد إلا في لغة معينة، أو هي مؤلَّفه جزئياً منها[8].

وهذا يوصلنا إلى السِّمة الرابعة. لا توجد لغة ولا تبقى إلاّ في مجتمع لغوي. وهذا يدلّ على سِمةٍ حاسمة أخرى للذات. فالواحد ذات بين ذوات أخرى. فلا يمكن وصف الذات من دون الإشارة لما يحيط بها والرجوع إليه.

وإن وضع هذه النقطة صار مهماً، إذ ليس التقليد الفلسفي - العلمي وحده فقط، وإنما أيضاً، مطمح حديث قوي للحرية والفردية تآمرا على إنتاج هُويّة تبدو نفياً لذلك. أما كيف حدث هذا فإنه يشكل موضوعاً مركزياً سوف أتابعه في القسم الثاني. غير أني أودّ أن أبيّن، هنا، كيف لا يكون هذا الاستقلال الحديث للذات نافياً للحقيقة المفيدة أن الذات لا توجد إلا بين ذوات أخرى.

هذه النقطة موجودة وجوداً ضمنياً في فكرة "الهُويّة" ذاتها، كما رأينا، أعلاه. فتعريفي ذاتي يُفهم على أنه جواب عن السؤال: من أكون؟ وهذا السؤال يجد معناه الأصلي في المبادلات بين المتكلمين. فأنا أعرِّف من أكون عبر تعريف المكان الذي أتكلّم منه، في شجرة الأسرة، في الفضاء الاجتماعي، في جغرافيا المراتب والوظائف الاجتماعية، في علاقاتي الحميمة. بمن أحب، وأيضاً، وبشكل حاسم، في فضاء التوجّه الأخلاقي والروحي الذي في داخله عشت أهم علاقاتي التعريفية.

واضح أن هذا لا يمكن أن يكون مسألة عارضة غير متوقّعة. فلا سبيل للوصول إلى الشخصانية إلا بتلقّن اللغة. فأول تعلّمنا للغاتنا الأخلاقية والروحية الحسنة التمييز يكون عبر دخولنا في محادثة مستمرة مع الذين تربينا على أيديهم.

فمعاني الكلمات الأساسية عندي هي معانيهم لنا، أي لي ولشركائي في المحادثة. وهنا توجد سِمة للمحادثة حاسمة وذات صلة، وهي، أننا عندما نتكلم عن شيء، نجعله موضوعاً لكلينا، وليس موضوعاً لي، واتفق أيضاً، أن يكون موضوعاً لك، حتى لو أضفنا أني أعرف أنه موضوع لك، وأنت تعرف... إلخ. فالموضوع هو، بالنسبة إلينا، بالمعنى القويّ، الذي حاولت وصفه في مكان آخر[9] بواسطة فكرة فضاء "عادي" أو "فضاء عام". وإن الاستعمالات المختلفة للغة تقيم، تنشئ، تركِّز تحرُّك مثل تلك الفضاءات العامة، كما يبدو أن أول اكتساب للغة اعتمد على أول نوع لها، كما دلَّ على ذلك الكتاب الرائد الذي وضعه جيروم برونر[10] (Jerome Bruner).

لذا، فإني لا أتعلَّم ما الغضب، القلق، الطموح إلى الكمال... إلخ، إلاّ عبر خبرتي وخبرة الآخرين بكون هذه موضوعات لنا، في فضاء عام مشترك ما. تكلم هي الحقيقة التي نقرأها في المثل المأثور لفيتغنشتاين الذي يقول، إن الاتفاق في المعاني يشتمل على الاتفاق في الآراء[11]. أما لاحقاً، فيمكنني أن أبدع. فقد أنشئ طريقة جديدة لفهم نفسي والحياة الإنسانية، وعلى الأقل، طريقة تكون على اختلاف قوي مع أسرتي وخلفيّتي. غير أن الإبداع التجديدي لا يمكن أن يحصل إلاّ من القاعدة في لغتنا العامة. وكراشد مستقل واجهت لحظات لم أكن قادراً فيها على توضيح ما أشعر به إلا بعدما أتحدث عنه مع أحد الشركاء الخاصين (أو أكثر) ممن يعرفونني، أو يتميّزون بالحكمة، أو الذين لي بهم علاقة وثيقة، فليس ذلك العجز سوى صورة لما يختبره الطفل. فبالنسبة إليه، كل شيء عبارة عن فوضى واختلاط، فلا توجد لغة تمييزية إطلاقاً، من دون المحادثات التي تثبِّت هذه اللغة له ويعطيها شكلاً.

ذلك هو المعنى المفيد أن المرء لا يستطيع أن يكون ذاتاً بنفسه. فأنا ذات بالنسبة إلى محادثين معينين، فقط، أي: من ناحيةٍ، في العلاقة مع شركاء المحادثة الضروريين لتحقيق تعريف ذاتي، ومن ناحية أخرى، في العلاقة مع أولئك الذين هم الآن حاسمون في مسألة فهمي لغات الفهم الذاتي – ولا شك في أن هذين الصنفين قد يتداخلان. فالذات لا توجد إلاّ داخل ما أدعوه "شبكات محادثة"[12].

ذلك هو الوضع الأصلي الذي أضفي معناه على تصورنا "للهويّة"، وقدَّم

جواباً على السؤال، ما أكون، بواسطة تعريف بالمكان الذي أتكلم منه ومع مَنْ أتكلم[13]. لذا، فإن التعريف الكامل لهويّة الإنسان لا يقتصر فقط، على موقفه من الأمور الأخلاقية والروحية، وإنما أيضاً، على إشارة إلى مجتمع معرِّف. وقد انعكس هذان البعدان الاثنان في الأمثلة التي خطرت على البال، بصورة طبيعية، وذلك في بحثي أعلاه، حيث تحدثت عن تعريف إنسانٍ عن نفسه بأنه كاثوليكي أو فوضوي، أو أرمني أو كيبيكي. والعادة أن لا يستبعد البعد الواحد البعد الآخر. لذا، قد يكون من الجوهري لتعريف A لذاته أن يقول، إنه كاثوليكي وكيبيكي، ويقول B إنه أميركي وفوضوي (ولا تستوفي هذه الأوصاف هُويّة أيّ منهما).

ما كنت وما زلت أحاول أن أقول، في هذا البحث، هو أن هذين البعدين الخاصين بتعريف الهُويّة يعكسان الوضع الأصلي الذي منه نشأت مسألة الهُويّة، كلها.

غير أن هذا التعريف الثاني يجنح لأن يصبح مسدوداً. فالثقافة الحديثة طوّرَت مفاهيم للفردية تصوِّر الشخص الإنساني بأنه قادر، أو أنه ممكن أن يكون قادراً، على الأقل، أن يجد معانيه وعلاقاته في داخله، ويعلن استقلاله عن شبكات المحادثة التي كانت قد شكلته – شكلتها، أصلاً، أو تحييدها، على الأقل. فالمسألة تبدو كما لو أن أبعاد المحادثة لم يكن لها أهمية إلاّ لنشوء الفرديّة، مثل دواليب التدريب في بيت الحضانة، التي ستهجر ولا يعود لها دور لتؤديه للشخص الذي تمَّ تكوينه. فما الذي جعل هذه الآراء متداولة؟

بمعنى ما، أقول، سيكون ذلك أحد المواضيع الرئيسية في الأقسام الآتية، حيث سأتتبّع بعضاً من تاريخ الهُويّة الحديثة. غير أني أحتاج أن أقول كلمة عنها هنا، بغية التغلّب على فوضى عامة.

أولاً، من الواضح أن أهم التقاليد الروحية في حضارتنا شجَّع، بل اقتضى الانفصال عن البعد الثاني للهُويّة كما يُعاش عادةً، أي عن المجتمعات التاريخية الخاصة، وعن الشبكات المفترضة الخاصة بالمولد وبالتاريخ. فإذا نقلنا هذا البحث وأخرجناه من لغة الهُويّة، الحديثة، فتكون هناك مفارقة تاريخية (Anach-ronism)، وتكلمنا عوضاً عن ذلك، عن كيفية إيجادهم علاقتهم الروحية، وعندئذٍ، سيكون واضحاً أن المثال الأعلى للانفصال سيأتينا من جانبي التراث.

وفي كتابات الأنبياء وفي سفر المزامير يخاطبنا البشر الذين وقفوا ضدَّ العار المجمع عليه في مجتمعاتهم لكي ينقلوا رسالة الربّ. وفي تطور شبيه، وصف أفلاطون سقراط متجذِّراً في العقل الفلسفي بأنه كان قادراً أن يقف وقفةً مهيبة ومستقلة عن الرأي الأثيني.

غير أنه من المهم أن نرى كيف غيَّرت تلك الوقفة المثل وصارت مثالاً أعلى قوّياً عندنا، مهما كان تطبيقنا له قليلاً، في الممارسة وضعنا داخل (من دون أن تخرجنا من) ما دعوته الوضع الأصلي لتكوّن الهُويّة. ويظلّ يصحّ على الأبطال الذين لا يعرِّفون عن أنفسهم بلغة جينيّة أو وراثية. وإنما كما هم اليوم، في حديثهم مع الآخرين. صحيح أنهم لا يزالون في شبكة، إلاّ أن الشبكة التي يعرِّفون أنفسهم بها لم تعد المجتمع التاريخي المفترض. إنها البقية المستثناة، أو الجماعة ذات النفوس المتشابهة العقلية، أو الرفاق من الفلاسفة، أو مجموعة الحكماء الصغيرة وسط جمهور من الحمقى كما اعتبرهم الرواقيون، أو الحلقة الضيّقة من الأصدقاء التي أدت مثل ذلك الدور في الفكر الإبيقوري[14] (Epicurean). فاتّخاذ الوقفة البطولية لا يجيز للمرء أن يخرج من الحالة الإنسانية، ويظل القول صادقاً وهو أن المرء يستطيع أن لا يصوغ لغته الجديدة إلاّ عبر المحادثة بالمعنى الواسع، أعني، عبر نوع ما من المبادلة مع الآخرن الذين للمرء فهم مشترك معهم حول ما هو الرهان في المشروع. ويستطيع الإنسان أن يكون دائماً، مبدعاً، ويقدر أن يتجاوز حدود الفكر والرؤية الخاصتين بالمعاصرين، كما يمكن أن يسيؤوا فهمه، أيضاً. غير أن الدافع إلى الرؤية الأصلية سيُكبح، وفي نهاية المطاف سوف يُفقد في حالة من الفوضى الداخلية ما لم توضع، بطريقة ما، في علاقة باللغة ورؤية آخرين.

وبما أني أعتقد أني أعرف حقيقة تتعلق بالحالة الإنسانية لم يعرفها أحد – وهي حالة يبدو أن نيتشه وصل إليها، أحياناً – أقول، حتى حينئذٍ، لا بدّ من أن تكون مؤسسةً على قراءتي لفكر الآخرين ولغتهم. فأنا أعرف "الأصل" الذي يقع في أساس أخلاقهم، لذلك اعتبرهم شهوداً (غير قاصدين وغير مريدين) على رؤيتي أيضاً. فعليَّ أن أواجه التحدّي بشكل من الأشكال، فأقول: هل تعرفون ما أقول؟ وهل أدرك ما أتحدث عنه، حقيقةً؟ ولا أستطيع أن أواجه هذا التحدّي إلاّ بمجابهة فكري ولغتي مع فكر الآخرين وردود فعلهم.

لا شك في وجود فرق كبير بين الوضع الذي أعمل فيه وحيث موقفي في

المحادثة مع مجتمعي التاريخي المباشر فقط، وحيث لا أشعر بأني متأكد مما أعتقد إلاّ إذا واجهنا بعضنا، عيناً أمام عين، وأقول إن المسألة من ناحية أخرى، حيث أعتمد اعتماداً رئيسياً على أفراد مجتمع متشابه العقلية، وحيث يتَّخذ التأكيد صورة قناعتي بأنهم قدّموا شهادة، غير مقصودة على آرائي، وأن فكرهم ولغتهم يدلان على اتصال بالواقع ذاته الذي أراه بصورة أوضح مما يرونه. وتتعمَّق الفجوة، عندما نفكر أنه، في الحالة الأخيرة، لن تعود "المحادثة" مع المعاصرين الأحياء حصرياً، بل ستشمل مثلاً، أنبياء، ومفكرين، وكتّاباً متوفّين. فما هي النقطة الرئيسية في إلحاحي على أن أطروحة المحادثة تصحّ، بالرغم من تلك الفجوة؟

النقطة هي في التأكيد على ما يمكن أن أدعوه تلك الحالة "المتجاوزة" إدراكنا لغتنا، وأننا، بشكل من الأشكال، نجعلها تواجه لغة الآخرين أو ترتبط بها. وليست هذه سياسة مقترحة من النوع الذي يفيد أنك إذا قارنت معتقداتك مع معتقدات الآخرين، فسوف تتجنَّب بعض الزلاّت. في كلامي عن الحالة "المتعدّية"، هنا، أردت أن أشير إلى أن طريقة ثقتنا بأننا نعرف ما نعني، وبالتالي حيازتنا على لغتنا الأصلية، يعتمدان على ذلك الربط. والسياق الأصلي الذي لا مهرب منه (من الوجهة الوجودية الأصلية) لمثل ذلك الربط يتمثَّل في المواجهة، وجهاً لوجه، التي فيها نتفق، فعلياً. فنحن نميل إلى اللغة عبر نشأتنا التي تقضي بأن نرى الأشياء كما فعل معلمونا. ولاحقاً، يمكننا، بالنسبة لجزء من لغتنا، أن ننحرف، وهذا يعود إلى علاقتنا بنماذج غائبة وبمواجهتنا فكرنا مع أي شريك، في هذه الطريقة الجديدة غير المباشرة، عبر قراءة لعدم الاتفاق. وهنا أيضاً، لا تكون المواجهات، جميعها، عبر المخالفة والانشقاق.

أؤكد على الاستمرارية بين الوقفة الأخيرة، العليا، الأكثر استقلالاً، والوقفة السابقة، ذات الشكل الأكثر "بدائية"، شكل الانخراط في المجتمع، وليس ذلك، لأن الثانية هي أسبق من الوجهة الأصلية الأنطولوجية، وليس لأن الوقفة الأولى لا يمكن تبينها في مجال الفكر واللغة كله، بحيث تظل أوضاعنا المستقلة مغروسة في علاقات الانغمار. كما أريد أن أبرز كيف بقينا، عبر اللغة، في علاقات مع نماذج من الخطاب، في مبادلات واقعية، حيّة، أو في مجابهات غير مباشرة. فطبيعة لغتنا والاعتماد الأساسي لفكرنا على لغتنا يجعل المحادثة في واحد أو آخر من هذه الأشكال أمراً لا مهرب لنا منه[15].

وإن سبب اعتبار ذلك نقطة مهمة يجب وضعها يَمْثُلُ في أي تطوّر أشكال حديثة من الشخصية، من الفردية المستقلة استقلالاً عالياً، جَلَب معه، بصورة معقولة، ولو خاطئة، وجهات نظر للذات واللغة، نفتها أو لم تعد تراها. فعلى سبيل المثال، نذكر أن النظريات الحديثة الخاصة باللغة، بدءاً من هوبس (Hobbes) إلى لوك إلى كوندياك (Condillac) قدّمتها كأداة اخترعها أفراد[16]. وكانت اللغة الخاصة إمكانية حقيقية قامت على وجهات النظر تلك. واستمرت هذه الفكرة تسحرنا في هذا العصر. وما علينا إلاّ أن نفكر بالشعور برؤية جديدة نكتسبها، أو بمقاومة وشكّ نشعر بهما، عندما نقرأ لأول مرة حجج فيتغنشتاين الشهيرة ضد إمكانية وجود لغة خاصة. فكلاهما يشهدان على قبضة بعض أنماط التفكير المترسّخة ترسّخاً عميقاً في الثقافة الحديثة. ومن جديد أقول، إن صورة عامة عن الذات بوصفها (على الأقل من حيث الإمكان، ومثالياً) ترسم مقاصدها، أهدافها وخطط حياتها، بذاتها ومن ذاتها، ولا تسعى وراء "علاقات" إلاّ إذا كانت "مُرْضية"، ستكون مشادةً، وبمقدار كبير على تجاهل انطمارنا في إشبكات المحادثة.

ويبدو من السهل بمقدار، قراءة الخطوة نحو وقفة مستقلّة بوصفها الخروج خارج حالة المحادثة المتعدِّية - أو تبيان أننا لم تكن داخلها أبداً، ولا نحتاج إلاّ لشجاعة توضِّح استقلالنا الوجودي الأساسي. وإن إظهار الحالة المتعدّية يمثّل إحدى طرق التخلص من تلك الفوضى والاختلاط. وهذا ما يسمح بظهور التغيّر في ضوئه الصحيح. ويمكننا أن نغيّر التوزان في تعريفنا الهُويّة ونسقط اعتبار المجتمع التاريخي المفترض عمود تعريف الهُويّة، ولا نجعل العلاقة إلاّ مع المجتمع المعرَّف بالالتزام بالخير (خير المخلَّصين، أو المؤمنين الصادقين أو الحكماء). غير أن هذا لا يفصم اعتمادنا على شبكات المحادثة. فهو لا يغيّر سوى الشبكات، وطبيعة اعتمادنا.

والواقع هو أننا نستطيع أن نمضي قُدُماً ونعرِّف أنفسنا بوضوح من دون علاقة بشبكة، إطلاقاً. فهناك وجهات نظر رومانطيقية عن الذات تستمد سندها من الطبيعة الداخلية ومن عالم الطبيعة الواسع في الخارج، تميل إلى ذلك الاتجاه، كما تفعل مشتقّاتها التي لا أساس لها، في الثقافة الحديثة. وابنة عم المذهب الرومانسي هي الذات عند الترانسندنتاليين (Transcendentalists) الأميركيين،

بمعنى يحتوي على العالم، وتجنّب أي علاقة ضرورية بالبشر الآخرين. غير أن هذه المطامح الفخمة الجليلة لا تقتلع الأحوال الترانسندنتالية.

هذا النوع من المذهب الفردي والأوهام المصاحبة له، قُويٍّ في الثقافة الأميركية، بنوع خاص. وكما أوضح روبرت بيلا (Robert Bellah) ومشاركوه من المؤلفين(17)، إن الأميركيين استندوا إلى التقليد التطهّري (Puritan) الذي يقول بـ "ترك البيت". وفي ولاية كونكتيكت (Connecticut) السابقة، كان على جميع صغار السن أن يقوموا باهتدائهم الفردي، وأن يبنوا علاقتهم الخاصة بالربّ، ليسمح لهم بنوال عضوية كاملة في الكنيسة. وقد تحوَّل ذلك السلوك إلى تقليد أميركي هو تقليد ترك البيت، أي: على الشخص الصغير السن أن يخرج، أن يترك الخلفية الأبويّة، لكي يشق طريقه - طريقها، الخاص في العالم. ويمكن لهذا أن يُترجم، في الأحوال المعاصرة إلى التخلّي عن اعتقادات الأهل السياسية أو الدينية. ومع ذلك، نظل نتكلم، ومن دون اقتراف مفارقة، عن "تقليد" أميركي هو تقليد ترك البيت. فالإنسان الصغير يتعلَّم الوقفة المستقلّة، لكن هذه الوقفة هي، أيضاً، متوقعة منه أو منها. وعلاوة على ذلك، نقول، إن ما تشتمل عليه الوقفة المستقلة تعرِّفه الثقافة، وذلك، في المحادثة المستمرة المجنَّد فيها ذلك الشخص الصغير السن (والتي فيها يمكن، أيضاً، أن يتغيّر معنى الاستقلال مع مرور الزمن). ولا شيء يوضح أفضل من انطمار الاستقلال المتعدّي في المحادثة، فقد يتَّخذ كل شخص صغير السن وقفةً هي وقفته أو وقفتها، الخاصة، بصورة صحيحة، لكن مجرد إمكانية ذلك مشكَّل في فهم اجتماعي ذي عمق زمني كبير، والواقع، هو في "التقليد".

وقد يكون بمنزلة نسيان التمييز بين الأحوال الترانسندنتالية والوقفة الفعلية، إذا فكرنا أن ذلك التشكّل في التقليد معناه، وببساطة، السخرية من التأكيد على الأفراد المستقلين ذوي الاعتماد الذاتي. ولا شك في إمكانية أن يصير الاستقلال شأناً ضحلاً جداً، بحيث يحاول كل واحد من جماهير الشعب أن يعبِّر عن فرديّته بطريقة مقولبة ولا أصالة فيها. وأحد الانتقادات الموجهة إلى المجتمع الاستهلاكي الحديث يتمثَّل بميله إلى تربية قطيع من الأفراد الملتزمين المطيعين. وهذا يمثل سخرية من مزاعم الثقافة. غير أننا لا نستطيع استناداً إلى ذلك السبب وحده أن نستنتج أن وجود ثقافة استقلال تقليدية يفرغ الفردية من معناها.

ولكن نرى كيف هو التحوّل الثقافي نحو المثال الأعلى الذي هو الاعتماد على الذات، حتى في أدنى صوره، ما علينا إلاّ أن نقارنه مع ثقافة مختلفة تماماً. فمن الأهمية بمكان أن يكون المتوقَّع من الأميركيين الصغار أن يكونوا مستقلين عن كبارهم في السن، حتى لو كان أحد متطلبات الكبار. وذلك، لأن ما يفعله كل شخص صغير هو تكوين هُويّة يقصد بها أن تكون هُويّته هُويتها الخاصة بالمعنى الخاص الذي يمكن أن يبقى ويُعزَّز حتى ضدَّ معارضة الأهل والمجتمع. وتصنع هذه الهُويّة عبر محادثات مع الوالدين وأفراد المتَّحد الاجتماعي، لكن طبيعة المحادثة تتحدَّد بفكرة ما تكون الهُويّة، أي معناها. قارنْ هذا الكلام مع شرح صدر كاكار (Sudhir Kakar) لتنشئة الهنود الصغار عندما قال: "إن التوق للوجود المؤكّد للشخص المحبوب... هو الشكل السائد للعلاقات الاجتماعية في الهند، وخاصة داخل الأسرة الواسعة. ويكون التعبير عن هذا "الشكل" بطرق مختلفة لكنها متَّسقة، كما يتجلّى في الشعور بالبؤس والضعف عندما يكون أفراد الأسرة غائبين، أو بصعوبةٍ في اتخاذ القرارات وحده. وباختصار أقول، إن الهنود، وبشكل مميّز يعتمدون على دعم الآخرين في الحياة والتعاطي مع المتطلّبات المفروضة من العالم الخارجي"[18].

واضح أن هذا نموذج مختلف عن النموذج المشجَّع في مجتمعاتنا في الغرب. والحقيقة المفيدة أن كليهما مصنوعان في التقاليد الثقافية، لا تقلل من الفرق. فالنموذج الهندي، بحسب هذه النظرة يشجِّع على نوع من الهُويّة فيها يصعب عليَّ أن أعرف ما أريد وأين أقف في عددٍ مهم من المواضيع إذا كنت خارج الناس القريبين منّي أو لم أكن على تواصل معهم. أما النموذج الغربي فيسعى لتشجيع النموذج المضادّ.

ومن خلال كل واحدٍ منهما يبدو الآخر غريباً وأدنى. وكما أوضح كاكار، مال الباحثون الغربيون إلى قراءة النموذج الهندي كنوعٍ من "الضعف". أما الهنود فيرون النموذج الغربي عديم الشعور. غير أن هذه الأحكام إثنيّة ومخفقة في تقدير الفجوة الثقافية[19]. فالمركزية الإثنية هي أيضاً، نتيجة لانهيار الفرق بين الأحوال المتعدِّية، والمحتوى الواقعي للثقافة، لأنها تجعل الأمر يبدو كما لو أن ما نكون "حقيقة" هو أفراد منفصلون، وبالتالي هذه هي طريقة الوجود الصحيحة[20].

كنت أحاول، في القسم السابق، أن أتتبَّع الروابط بين معنى الخير ومعنى

الذات. فرأينا أن هذين متمازجان جداً ومرتبطان أيضاً، بطريقة كوننا فاعلين نشارك بلغةٍ مع فاعلين آخرين. والآن، أريد أن أوسّع هذه الصورة لكي أبيّن أنها ترتبط بشعورنا بالحياة، ككلّ، واتجاهها ونحن نقودها. وبغيه وضع سياق لذلك، أعود إلى نقاشي الخاص بالخير لكي ألخِّص أين تقوم عند هذه النقطة، كما أظن.

لقد بدأت، في ملاحظاتي، التمهيدية، بالإعلان عن أن هدفي كان سبر الصورة الخلفيّة التي تقع في أساس حدوسنا الأخلاقية. ولاحقاً (القسم 2.1) أعدت تعريف هذا الهدف بالقول، إنه الأنطولوجيا الأخلاقية التي تقع في أساس حدوسنا واستجاباتنا وتضفي معنى عليها. ومع تقدم النقاش، وصلت إلى وصف هدفي بمفردات مختلفة، من جديد، هي: يمكننا، الآن، أن نعتبره سبراً للأطر التي توضح شعورنا بالتوجّه في فضاء المسائل الخاصة بالخير. وقد رأيت هذه التمييزات النوعية التي تعرِّف الأطر، وفي أول الأمر، كافتراضات خلفيّة لردود أفعالنا وأحكامنا الأخلاقية، وبعد ذلك، كسياقات تضفي على ردود الفعل هذه معنى. وكذلك، ما زلت أراها. غير أن هذه الأوصاف بدورها لا تشرح مقدار لزومها لنا. والثانية أيضاً، أخفقت في تحقيق ذلك: لأنه، بالرغم من أن السياق الذي يضفي معنى على مجموعة معينة خاصة من الأحكام لا يمكن الاستغناء عنه وهو لازم لهذه الأحكام، فإن الرأي يظل مفتوحاً لعدم القيام بمثل تلك التقييمات، إطلاقاً. وطالما استمرت صورة العالم الطبيعي التي تعتبر الحيازة على نظرة أخلاقية بمنزلة زيادة اختيارية، مقبولةً، فإن مكانة تلك الأطر في حياتنا ستكون غامضة. غير أن رؤية تلك التمييزات النوعية بوصفها المحدِّدة لتوجّهاتنا، قد غيَّرت كل ذلك. فيمكننا، الآن، أن نرى أنها كانت أجوبة نزاعية على أسئلة لا مهرب منها.

غير أن صورة التوجّه المكاني، التي وظَّفتها كمماثلةٍ، تُبرز مظهراً آخر من مظاهر حياتنا كفاعلين. فالتوجّه له ناحيتان، وهناك طريقان نخفق فيهما في حيازته. فقد أكون جاهلاً بموقع الأرض حوالي – لا أعرف الأمكنة المهمة التي تكوِّنها أو كيف هي علاقاتها. طبعاً، يمكن تصحيح ذلك بواسطة خريطة جيّدة. غير أن الذي يحصل، عندئذٍ، هو أني سأضيع، بطريقة أخرى، إذا لم أعرف كيف أموضع نفسي على هذه الخريطة. وإذا كنت مسافراً آتياً من خارج البلاد وسألت، أين يقع مون ترمبلان (Mont Tremblant)، فإنك لا تساعدني بمجرد وضعي في

طائرة معصوب العينين، وبعد ذلك، رفع الغشاوة والصراخ: "هناك هو" ونحن نحلِّق فوق التلّ المغطى بالأشجار. والآن، أنا أعرف (إذا كنت أثق بك) أني في مون ترمبلان. غير أني، وبمعنى مفيد، ما زلت غير عارف أين أكون، لأني عاجز عن تحديد موضع ترمبلان بالنسبة إلى أمكنة أخرى في العالم المعروف.

بعكس ذلك يحصل، عندما تضيع واحدة من سكان المنطقة في رحلةٍ، في متنزّه مون ترمبلان. فهي تعرف جيّداً علاقة الجبل بـ ريفيير ديابل (Rivière Di-able)، سانت جوفيت (St. Jovite) وبحيرة كارّي (Lac Carré)، غير أنها لم تعد قادرة على أن تحدِّد موضعها في هذه الأرض المعروفة وهي تتخبَّط في الغابة غير المألوفة. والمسافر في الطائرة لديه وصفٌ جيّد عن المكان الذي هو فيه لكنه يفتقر إلى الخريطة التي توفِّر لها، للطائرة، معنى موجِّها له، والرحّالة لديه خريطة لكنه يفتقر لمعرفة أين هي تكون عليها.

وعن طريق المماثلة أقول، إن توجّهنا نحو الخير لا يتطلّب أطراً ما فقط تحدِّد شكل الأعلى نوعيًّا، وإنما، شعوراً بالمكان الذي نقف فيه ونسبته إلى ذلك. كما أن هذه المسألة ليست بمسألة يمكن أن تكون حيادية، ويمكن أن نكون حيالها غير مبالين أو نكون راضين بأي جواب يوجِّهنا توجيهاً فعّالاً معتبرن أنه كافٍ، مهما وضعنا بعيداً عن الخير. على العكس من ذلك، نحن نواجه، هنا، أحد أهم المطامح الأساسية للكائنات البشرية، ألا وهو، الحاجة إلى الارتباط، أو التَّماس بما يعتبرونه خيراً، أو له أهمية حاسمة، أو له قيمة جوهرية. وكيف يمكن أن يكون خلاف ذلك، حالما نرى أن ذلك التوجّه، في علاقته مع الخير، هو جوهري الكينونة عضواً إنسانياً فاعلاً؟ فالحقيقة المفيدة أن علينا أن نضع أنفسنا في فضاء محدَّدٌ بتلك التمييزات النوعية لا يمكن أن يعني إلا أن المكان الذي نقف فيه هو، بالنسبة إليها، لا بدَّ من أن يكون ذا أهمية عندنا. والعجز من دون توجّه في فضاء ما هو ذو أهمية قصوى، معناه العجز عن التوقّف في الاهتمام بالموضع الذي نجلس فيه.

وهنا، نعود إلى ما دعوته المحور الثاني للتقييم القويّ، في القسم 4.1 الذي اختصَّ بمسائل أي نوع من الحياة جدير بالعيش، مثلاً، ما هي الحياة الثّرية وذات المعنى، مقابل الحياة الفارغة، أو ما الذي يؤلِّف الحياة الشريفة، وما شابه. وما أذبُّ منه، هنا، هو أن اهتمام وجودنا، بمسألة أو أخرى في هذا المجال، ليس

بالأمر الاختياري عندنا، بذات الطريقة المفيدة أن التوجّه الذي يحدِّد هُويّتنا ليس اختيارياً، ولذات الأسباب، في المطاف الأخير. ولا ريب في أن نوع القضية التي تنشأ وفقاً لهذا المحور يختلف من شخص إلى شخص، والأكثر بروزاً، من ثقافة إلى ثقافة. وقد كنت قد ذكرت ذلك في القسم 4.1، وخاصة، بما له علاقة ببروز مسائل، في أيامنا، عن "معنى الحياة". وطبعاً، كذلك تختلف الخيرات التي بها يعرِّف الناس هُويّاتهم - للدرجة التي يصير عندها مصطلح "هُويّة" منطوياً على مفارقة تاريخية في الثقافات ما قبل الحديثة - وطبعاً، لا يعني هذا أن الحاجة إلى توجيه أخلاقي أو روحي هي ليست بمطلقة، وإنما يعني أن القضية لا تُطرح بمفردات فكرية، ذات علاقة شخصية، كما هي عندنا. وإن فكرتي الرئيسية هي أن الخيرات التي تحدِّد توجّهنا الروحي هي الخيرات التي بها سوف نقيس قيمة حياتنا، فالقضيتان مترابطتان ترابطاً لا ينفكّ، فهما موصولتان بالجوهر ذاته، وذلكم هو السبب الذي يجعلني أريد أن أتكلم في القضية الثانية، على قيمة، أو وزن، أو جوهر حياتي، كمسألةٍ تتعلق بكيفية "تموضعي" أو "موقفي" بالنسبة إلى الخير، أو ما إذا كنت على "تماسّ" به.

وبالنسبة إلى المعاصرين، تطرح المسألة حول "جدارة" أو "معنى" حياة الإنسان، وما إذا هي (أو كانت) ثريّة، جوهرية، أم فارغة وتافهة. وهذه التعابير تستعمل بشكل عام، وغالباً ما تُثار تلك الصور. أو أسأل: هل تساوي حياتي شيئاً؟ هل لها وزنٌ وجوهر، أو إنها ذاهبة إلى لا شيء، إلى شيء لا قيمة جوهرية له؟ وهناك طريقة أخرى يواجهنا بها السؤال (وسوف نرى أدناه، لماذا، بشكل أفضل) وهي تتمثَّل فيما إذا كان لحياتنا وحدة، أو ما إذا كان اليوم يتبع الآخر الذي يليه من غير قصد أو معنى، والماضي يتهاوى إلى نوع من العدم ليس بمقدِّمة أو برائد أو افتتاحية أو مرحلة أولى من أي شيء، أو هو مجرَّد "زمن انقضى" بالمعنى المزدوج المقصود في عنوان كتاب بروست (Proust) الشهير، أي، زمن ضائع ومفقود فلا يمكن استعادته، ويتعدّى التذكّر، وفيه نمر كما لو أننا لم نوجد، أبداً.

تلك أشكال وصور حديثة فريدة، لكننا ندرك الشَّبه مع أشكال أخرى، بعضها ما يزال حيّاً اليوم، ويرجع إلى التاريخ الإنساني. إن المطمح الحديث للمعنى والجوهر في حياة الإنسان له وشائج واضحة بمطامح عريقة تتصل بالوجود الأعلى، وبالخلود. وإن البحث عن هذا النوع من الوجود الأكثر امتلاءً

الذي هو الخلود، كما بيّن ذلك جون دَنّ (John Dunne) وبطريقة قوية مشرقة[22] اتخذ عدداً من الأشكال، هي: المطمح إلى الشهرة هو مطمح إلى الخلود في أحد الأشكال، ويعني أن يبقى اسم الإنسان مُتَذكْراً، وإلى الأبد على شفاه الناس. وكما قال بيركليس (Pericles) عن الأبطال الذين سقطوا: "العالم كله ذكراهم"[23]. أما الحياة الخالدة فهي شيء آخر. وعندما ترك القدّيس فرانسيس (St. Francis) رفاقه وأسرته وحياة الشاب الغني والمحبوب في أسّيزي (Assisi)، لا بدَّ من أن يكون قد شعر، وبمفرداته هو، بتفاهة تلك الحياة فراح يبحث عن ما هو أكثر امتلاءً، وأشمل، فقدم نفسه كلّياً إلى الله، ومن دون قيد.

ويمكن تلبية المطمح إلى الامتلاء عبر إنشاء الإنسان شيئاً وإدخاله في حياته، مثل نموذج من عملٍ عالٍ، أو معنى ما، أو يمكن تحقيقه عن طريق ربط حياة الإنسان بحقيقة عليا أو بقصة كبرى. أو عن طريق الجمع بينهما: وتلك أوصاف محبَّبة بديلة، وليست بالضرورة، بسِماتٍ متمانعة. ويمكن أن نعتبر أن النوع الثاني من الوصف هو "ما قبل حديثي"، وأنه حدث سابقاً في التاريخ الإنساني. وهذا صحيح، بمعنى من المعاني. ولا ريب في أن صياغات سابقة لقضية المحور الثاني تستحضر حقيقة أكبر علينا أن نتعرَّف عليها، ألا وهي: حقيقة كونية في بعض الأديان السابقة، وفي التوحيد اليهودي – المسيحي، هي حقيقة تتعدّى الكون. وفي أديان أولى معينة، مثل الأزتكْ (Aztec)، كان هناك فكرة تفيد أن العالم كله يتهاوى، يفقد جوهره، أو كينونته، ولا بدَّ من أن يتجدَّد دوريًّا، عبر اتصال ذي تضحيات، مع الآلهة.

غير أنه من الخطأ الظن بأن هذا النوع من الصياغة قد اختفى، حتى عند غير المؤمنين في عالمنا. وعلى مستوى تافه، نجد أن بعض الناس يحصلون على حسّ بالمعنى في حياتهم من كونهم هناك، أي، من كونهم شهوداً على أحداث مهمة وكبيرة في عالم السياسة، المعارض أو سوى ذلك. وعلى مستوى أعلى، نجد أن بعض اليساريين الملتزمين يرون أنفسهم جزءاً من الثورة الاشتراكية، أو من مسيرة التاريخ الإنساني، وهذا ما يضفي معنى، أو وجوداً أكمل، على حياتهم.

غير أنه مهما كان الوصف المفضَّل، سواء أكان إدخال شيء في حياة الإنسان أم الارتباط بشيء عظيم في الخارج، فأنا أوظِّف صوري عن "التماس" بالخير، أو عن "كيفية تموضعنا" بالنسبة إلى الخير، باعتبارها مفردات عامة شاملة تطوِّق هذا التمييز وتستبقي أولوية استعارتي المكانية.

وهكذا نجد أن "التماس" يُفهم في تقاليد دينية معينة، على أنه علاقة بالله كما يمكن أن يُفهم بلغة سرّية مقدّسة أو بمفردات الصلاة أو التكريس. وعند الذين يناصرون أخلاق الشرف، فإن القضية تختص بمكانهم في فضاء الشهرة والعار. فالمطمح يتمثَّل في الشهرة والمجد، أو في تجنّب العار والخزي اللذين يجعلان الحياة من النوع الذي لا يُطاق، ويبدو عدم الوجود مفضَّلاً. وبالنسبة لهؤلاء الذين يعرِّفون الخير بسيادة الذات من خلال العقل، يكون المطمح متمثِّلاً في القدرة على تنظيم حياتهم، ويكون التهديد الذي لا يطاق عندما ينغمرون في الأشياء السفلى ويخطون إليها. وهؤلاء الذين يتأثرون بأحد الأشكال الحديثة التي تؤكد الحياة العادية، فإن الأهم هو أن يرى المرء نفسه منفعلاً بهذه الحياة وزيادتها حيث يعمل مثلاً، وفي أسرته. والناس الذين يكون المعنى عندهم هو المعطى للحياة عبر التعبير لا بدَّ من أن يروا أنفسهم جالبين قدرتهم على التعبير بشكل حياتهم أنفسهم، إن لم يكن في أحد وسائل الإعلام الفني أو الفكري، وهكذا.

ما أريد قوله هو أننا نرى هذه المطامح المتنوّعة كأشكال للتفرق الذي لا يمكن استئصاله من الحياة الإنسانية. لذا، علينا أن نكون متموضعين بشكل صحيح، نسبة إلى الخير. وقد لا يكون هذا بارزاً جداً في حياتنا إذا سارت الأمور كما يُرام وكنا قانعين بالموضع الذي نحن فيه. فالمؤمن بالعقل الذي حياته منظَّمة، وربّ الأسرة (أنا أتكلم عن الإنسان الذي عنده مثال أعلى أخلاقي، وليس صنف سكاني) الذي يشعر بامتلاء وثراء حياته الأسروية عندما يكبر صغاره وتكون حياته مليئة بتربيتهم وإنجازاتهم، فمثل هؤلاء قد لا يكون واعياً بذلك المطمح، وقد يكون متبرّماً من أو مزدرياً هؤلاء ذوي الحياة العاصفة والقلقة. وهذا لا يكون إلا لأن الشعور بالقيمة والمعنى مندمج فيما يعيشون. فشعور ربّ الأسرة بقيمة ما دعوته الحياة العادية منسوجٌ في عواطف واهتمامات وجوده اليومي. فهو الذي يعطيهم الثراء والعمق.

وهناك، في الطرف الآخر، أناس حياتهم ممزَّقة من ذلك التوق. فهم يرون أنفسهم، عكس من يسود نفسه، في قبضة دوافع دنيا، وحياتهم فوضى ومغطاة بروابطهم الحقيرة. أو عندهم شعور بالعجز: "لا أستطيع أن أجمع نفسي، ولا أستطيع أن أتخلَّص من تلك العادة (أو أبقى في وظيفة واحدة... إلخ)" أو عندهم شعور بأنهم أشرار: "لا أستطيع أن أتوقَّف عن أذيّتهم بالرغم من أنهم يحبونني.

أريد أن أتوقّف، لكني أتوجّع وأقلق. فلا قدرة لي على التوقّف عن الجلد". ومقابل المقاتل المكرّس نفسه لقضية، يشعرون بأنفسهم أنهم غرباء: "حقيقة، إني عاجز عن أن ألقي بنفسي في هذه القضية العظيمة، / الحركة/ ، الحياة الدينية. أشعر أني خارجها، وغير متأثر بها. أنا أعرف أنها عظيمة، لكني لا أشعر بأنها تحركني، وأشعر أني غير جدير بها بشكل من الأشكال".

أو بدلاً من ذلك، قد يرى الإنسان في الحياة اليومية ذاتها التي تثري ربّ الأسرة مجرد رضا لطيف في راحة تافهة، غافلاً عن قضايا الحياة العظمى، أو معاناة الجماهير وآلامها، أو جرف التاريخ. وفي العقود الزمنية الحديثة رأينا وما زلنا نرى الدراما تتكرر وهي أن الذين غالباً ما كان رد فعلهم بتلك الطريقة تبيّن أنهم، وبالضبط، كانوا الصغار الذين تعلّق بهم ربُّ المنزل. كان هذا مجرد مثل واحد، وهو مثل مؤثِّر في أيامنا يتعلق بكيف يستطيع مطمح الترابط هذا أن يحرِّك بعضاً من النزاعات المرّة في الحياة الإنسانية. والحق يُقال، إنه دافع أساسي، وله وقعٌ هائل ممكنٌ على حياتنا.

ويمكن إشباع هذا التوق، في حياتنا، لنكون على صلة بالناس أو نكون متموضعين بشكل صحيح بالنسبة إلى الخير عندما نكتسب شهرة، أو نزيد من نظام حياتنا، أو نزيد من استقرارنا في أُسَرِنا. غير أن المسألة، عندنا، لا تنشأ كمسألة زيادة أو نقصان فقط، وإنما بوصفها مسألة نعم أو لا. وهذا هو الشكل الذي فيه تؤثّر فينا بعمق أكبر وتتحدّانا. فمسألة نعم/ لا تختص بقربنا أو بعدنا عما نعتبره خيراً، وإنما باتجاه حياتنا، وهل هو نحوه أو منحرف عنه، أو بمنبع دوافعنا بالنسبة إليه.

وإننا نقع على هذا النوع من المسائل مطروحاً، وبوضوح، في التقاليد الدينية. فالبيوريتاني (Puritan) يتساءل عما إذا كان سيُخلَّص. والمسألة تتخلص فيما إذا كان قد دُعيّ أو لم يدعَ. فإذا دُعي يكون "مسوغاً". غير أنه، إذا سُوغ فإنه قد يظل بعيداً من أن يكون "مطهَّراً": وهذه العملية الآخيرة عملية مستمرة، هي طريق قد يستطيع أن يتقدم فيها أو لا يستطيع. ورأيي أن هذا ليس خاصة بالمسيحية البيوريتانيّة، بل إن جميع الأطر تجيز، بَلَ، تضعف أمام مسألة مطلقة من هذا القبيل، مشكّلةً السياق الذي فيه نطرح الأسئلة ذات الصلة، حول قربنا أو بعدنا عن الخير.

تلك، وبشكل واضح، هي حالة المشتقات المدنية العلمانية للمسيحية، التي تنظر إلى التاريخ بمفردات صراع بين الخير والشر، التقدّم والرجعية، الاشتراكية والاستغلال. والسؤال المطلق الملحّ، هنا، هو: ما هو موقفك، ولأي جانب هو؟ وهذا يجر لجوابين فقط، بغض النظر عن قربنا أو بعدنا من فوز الصحيح. غير أن هذا يصدق، أيضاً، على مفاهيم أخرى لم يحصل استقطاب لها بتلك الطريقة.

والذي يعتقد بالأشياء المنفصلة الموضوعية، والذي يرى سيادة العقل نوعاً من السيطرة العقلية على العواطف تتحقق عبر التمحيص العلمي، ونوعاً حديثاً نقع على مثل أصلي عنه في فرويد الذي غالباً ما يكون نموذجه، نقول، إن ذلك الشخص يرى أن اكتساب تلك السيادة يكون تدريجياً، خطوة خطوة. والواقع هو أنها لا تكون مكتملة، وهي دائماً، في خطر عدم التحقّق. ومع ذلك، يقع وراء مسألة السيادة المتحقّقة سؤال مطلق يختص بالتوجّه الأساسي، أعني: الإنسان المنفصل قد اتَّخذ وقفة مطلقة لصالح التشييء، فهو قطع علاقته بالدين، والخرافات، وقام بمداهنة الذين يعجبونه وتملّق وجهات النظر التي تخفي حقيقة الحالة الإنسانية القاسية في عالم متحرِّر من السحر. فهو تبنّى الموقف العلمي. فاتجاه حياته قد حُدِّد، مهما كان مقدار سيادته الذي تحقق صغيراً. فله في ذلك منبع عميق للرضا والارتياح والفخر.

وربّ الأسرة الذي يعتبر معنى الحياة في الأفراح الثريّة للحبّ الأسروي، وفي الاهتمام بالتقديم والعناية بالزوجة والأولاد، قد يشعر أنه أبعد ما يكون عن تقدير تلك الأفراح تقديراً كاملاً أو تكريسه نفسه لتلك الاهتمامات بسخاء. غير أنه يشعر بأن ولاءه الأخير هناك، وبمواجهة الذين يشجبون أو يدينون الحياة الأسرية أو الذين يعتبرونها جبانة، في أحسن حالاتها، نراه ملتزماً، وبعمق، ومع مرور الزمن، ببناء شبكة من العلاقات، توفِّر امتلاءً ومعنى للحياة الإنسانية. فوجهته تحدَّدت.

أو نقول، من جديد، إن التي ترى إنجاز الحياة في شكل ما من أشكال النشاط التعبيري قد تكون بعيدة عن ذلك الإنجاز، ومع ذلك قد ترى نفسها مكافحةً في اتجاهه والاقتراب منه حتى لو لم تنجز، بشكل كامل، المشروع الذي وضعته لنفسها. ولا شك في أن المسألة، في هذه الحالة، لا تختص بوقفتها الأساسية فقط، كما كانت الحال مع التشييء الانفصالي الموضوعي، ولا بدافعها العميق

مثل حالة ربّ الأسرة، وإنما تختص بالحدود الموضوعية الممكنة التي تؤطِّر حياتها. فالناس الميّالون لحياة فنّية قد يشعرون أن شيئاً في داخلهم يدفعهم إلى إنجاز شيء مهم وذي مغزى، أو قد يشعرون في يوم من الأيام، أنهم لم يحصلوا على ما يقابل ما بذلوا. أو قد ينشأ قنوطهم من شعور بوجود قيود خارجية تعترض سبيلهم، أي: إن البشر لن تسمح لهم طبقتهم، أو عرقهم، أو جنسهم، أو فقرهم بأن يطوِّروا أنفسهم بالطرق ذات الصلة. فهناك نساء كثيرات، في أيامنا، يشعرن أنهن مستبعدات من مهن يرينها مُرضية وبشكل عميق، (وذلك لمجموعة كبيرة من الأسباب، تتعلق بالاعتراف وأيضاً، بالتعبير، وبالإنجازات المهمة للرعاية الإنسانية التي تحدثها تلك المهن)، والاستبعاد يحصل عبر الحواجز التي لا علاقة لها برغباتهن ومواقفهن الحقيقية. وقد ساعدت تلك الحواجز على تحديد اتجاه حياتهن، وعلاقتهن بما اعتبرنه خيراتٍ حاسمة.

هذه المجموعة الكبيرة من الأسئلة تضعنا حيث يجب أن نطرح السؤال: لماذا لا تطرح المسألة المطلقة فقط، بل تطرح طرحاً لا مفر منه، أمامنا؟ فالمسألة التي تتكرَّر بأشكال مختلفة، في الحالات المذكورة أعلاه، هي المسألة التي صغتها بلغة اتجاه حياتنا. فهي تختص بدافعنا الأكثر جوهرية، أو بولائنا الأساسي، أو بالحدود الخارجية لإمكانياتنا ذات الصلة، وبالتالي، بالوجهة التي تتحرك فيها حياتنا أو تستطيع أن تتحرك فيها. وذلك، لأن حياتنا تتحرك. وهنا، نصير على صلة بسِمَةٍ أساسية أخرى من سِمات الوجود الإنساني. مسألة حالنا لا يمكن أن تعالج معالجة كاملة منا، بما نكون، لأننا، وبشكل دائم، أيضاً، في حالة تغيّر وصيرورة. ونحن لا نترعرع إلا ببطءٍ عبر الطفولة وصعوداً لنصير أشخاصاً مستقلين ذاتياً لهم مثل موقعنا بالنسبة إلى الخير. وحتى عندئذٍ، يظل ذلك الموقع خاضعاً للتحدّي من أحداث جديدة في حياتنا، ومراجعةٍ دائمة، كلما ازدادت خبرتنا ونضجت. لذا، فإن المسألة، عندنا، لا تقتصر، فقط، على المكان الذي نكون فيه، بل تشمل المكان الذي نحن ذاهبون إليه، ومع أن الأول قد يكون مسألة زيادة أو نقصان، فإن الثاني هو مسألة انتحاء لاتجاهٍ أو انحراف عن اتجاه، مسألة نعم أو لا. وذلك هو السبب الذي يمكّن مسألة مطلقة من تشكيل مسائلنا النسبية. وبما أننا لا نستطيع أن نتصرَّف من دون توجّه نحو الخير، وبما أننا لا نستطيع أن نكون غير مبالين بموقعنا بالنسبة إلى هذا الخير، وبما أن هذا الموقع يجب أن يتغيّر بصورة دائمة ويظل في حالة صيرورة، فإن مسألة اتجاه حياتنا يجب طرحها لنا.

وهنا نتصل بسِمَةٍ أخرى من سِمات الحياة الإنسانية، لا مهرب من ذكرها. لقد كنت أقول، إنه بغية أن نكوّن أقل معنى لحياتنا، وأن يكون لنا هُويّة، نحتاج إلى توجّه نحو الخير، والذي يعني معنى ما التمييز النوعي، من الدرجة العليا، وبما لا يُقاس. والآن، نرى أن معنى الخير هذا يجب أن يكون منسوجاً في فهمي لحياتي بوصفها قصةً تتكشَّف. غير أن هذا يفيد ذكر شرط إضافيّ أساسي آخر من شروط تكوين معنى لأنفسنا، ألا وهو فهم حياتنا بشكل حكاية. وقد حصل بحث هذا الأمر، حديثاً، وبطريقة متبصِّرة جداً[24]. وغالباً ما لوحظ أن تكوين معنى لحياة الإنسان بوصفها حكاية، هو، أيضاً، مثل التوجّه نحو الخير، ليس بخيار زائد[25]، وأن حياتنا موجودة، أيضاً، في فضاء المسائل ذاك، ولا تجيب عنها سوى الحكاية المتَّسقة منطقياً. فلكي يكون عندنا معنى بما نحن نكون، علينا أن نكون حائزين على فكرة عن كيف صرنا، وعن المكان الذي نحن ذاهبون إليه.

وصف هايدغر في كتابة: **الكينونة والزمان**[26] (*Being and Time*) البنية الزمنية للكينونة في العالم التي لا مهرب منها بالقول، إننا انطلاقاً من الشعور بما آلينا إليه من بين مجموعة من الإمكانيات الممكنة نرسم كينونتنا المستقبلية. وتلك هي بنية أي عمل متموضع، مهما كان تافهاً. ففي الشعور بوجودي في الصيدلية، من بين أغراض أخرى ممكنة، أنا أضع خطة السير إلى البيت. غير أن ذلك ينطبق، أيضاً، على هذه المسألة الحاسمة، مسألة موضعي نسبة للخير، فمن منطلق شعوري بالمكان الذي أكون فيه بالنسبة إليه، ومن بين الإمكانيات المختلفة، أرسم وجهة حياتي، بالنسبة إليه. فلطالما كانت لحياتي تلك الدرجة من الفهم القصصي، ومفاده، أني أفهم عملي الحالي على شكل ما و "بعدئذٍ"، أي: كان هناك A (ما أكون)، وبعدئذٍ أقوم بعمل B (ما أتصوّر أن أصير).

غير أن للحكاية دوراً يجب أن تؤديه، أكبر من مجرد إضفاء بنيةٍ على حاضري. فما أكون يجب أن يفهم بأنه يعني ما صرت. وهذا أمر طبيعي حتى في الأمور اليومية مثل معرفة أين أكون. وعادة ما أعرف ذلك، جزئياً، عبر شعوري بكيفية وصولي إلى هناك. غير أنه كذلك بالنسبة لمسألة أين أكون في الفضاء الأخلاقي، وبشكل لا مهرب منه. فأنا عاجز، في برهة وجيزة، أن أعرف أني أحرزت الكمال، أو قطعت نصف الطريق إليه. ولا ريب في وجود خيرات

تجعلنا في حالة جَذَل فنظن أن الملائكة تخاطبنا، أو أقول من دون تطرف، إننا فيها نشعر لدقيقة. بالامتلاء الذي لا يُصدَّق للحياة وبمعناها القويّ، أو نشعر فيها باندفاع للقوة المسيطرة وللسيادة على الصعوبات التي اعتادت على الانحدار بنا. غير أنه، يظل هناك مسألة تختص بما نفعل بتلك الأمثلة، ما مقدار الوهم أو مجرد "الزلاّت" فيها، وكيف تعطي صورة عن النمو الحقيقي أو الخير. ونحن لا نستطيع أن نجيب عن هذا النوع من الأسئلة إلاّ بالنظر في كيف تتلاءَم مع حياتنا المحيطة، أي ما هو الدور الذي تؤديه في حكاية هذه الحياة. علينا أن نتحرك قُدُما وإلى الوراء بحثاً بغية إنشاء تقييم حقيقي.

وبمقدار ما نتحرك إلى الوراء، يمكننا أن نحدِّد ما نكون بما صرنا، أي، بقصة تسرد كيفية وصولنا إلى هناك. وأقول، من جديد، إن التوجّه في الفضاء الأخلاقي يشبه التوجّه في الفضاء الفيزيائي. فنحن نعرف المكان الذي نكون فيه عبر مزيج من معرفة معالم الطريق التي أمامنا، وبحسٍّ يتعلق بكيفية سفرنا للوصول إلى هنا، كما كنت قد أشرت أعلاه. فإذا تركتُ الصيدلية المحلية، وانعطفتُ عند الزاوية لأجد تاج محل (Taj Mahal) محدِّقاً في وجهي، فالأرجح أني سأستنتج أن صناعة السينما قد كسبت، من جديد، إعفاءً من الضرائب في مدينة مونتريال (Montreal) أكثر من الاعتقاد بأني فجأة قرب جمنا (Jumna). وهذا يشبه شكّي بالجذل المفاجئ. وإن جزءاً من شعوري بأصالته سيعتمد على كيفية وصولي إلى هناك. وإن مجمل فهمنا المسبق للحالات المتَّصفة بالكمال العظيم، مهما كان تعريفه، يتشكَّل، وبقوة، بكفاحنا للحصول عليه. ونصل إلى فهم جزئي لما يميِّز، حقيقةً، الحالات الأخلاقية التي نسعى إليها، عبر المجهود ذاته، بجهود محاولة، تحقيقها، رغم الإخفاق في ذلك، في البداية.

ولا شك في أن التجربة العاجلة قد تكون قوية ومقنعة بما فيه الكفاية، في حدّ ذاتها. فلو كان جميع المعالم هناك، أعني، تاج، جمنا، مدينة أغرا (Agra)، العجول، السماء، وكل شيء، فسوف أقبل بموضعي الجديد، مهما كانت ترجمتي ملغزة. وقد يوجد ما هو شبيه بذلك، على المستوى الروحي. غير أنه، حتى هنا، نجد أن كفاحك الماضي وخبرتك الأخلاقية وحدهما تمكّنانك من فهم حالة الجذل وتحديدها. وأنت لا تعرفها إلاّ من خلال الكفاح في اتجاه معيّن، ومن جديد أقول، إن هذا يعني أنك تعرف ما تكون عبر ما صرت.

وهكذا أقول، إن فهم عملي الحالي، عندما لا نكون منشغلين بمسائل تافهة مثل أني سأذهب في الدقائق الخمس الآتية، وإنما بمسألة موضعي بالنسبة إلى الخير، أقول، إن ذلك يتطلَّب فهماً قصصياً لحياتي، وحسّاً بما صرت لا يوصف إلاّ في حكاية. وعندما أرسم حياتي في الأمام وأصادق على الوجهة الموجودة أو أضفي عليها وجهة جديدة، فإني أرسم قصة مستقبلية، لا مجرد حالة مستقبل سريع خاطف، وإنما أرسم ميلاً لحياتي الآتية كلها. هذا المعنى للحياة بوصفها حائزة على اتجاه نحو ما لسته بعد، هو المعنى الذي أدركه ألسدير ماكنتاير في فكرته المذكورة أعلاه، والمفيدة أن الحياة ترى بوصفها "بحثاً" [27].

ولا ريب في أن ذلك يرتبط بمسألة فلسفية مهمة تتعلق بوحدة الحياة، التي أقول، مرة ثانية، أنها وضعت في الصدارة من قبل ديرك بارفِتْ (Derek Parfit) في كتابه الممتع: **العقول والأشخاص**[28] (*Reasons and Persons*). وفيه ينافح بارفِتْ عن نسخة عن النظرة التي تفيد أن الحياة الإنسانية ليست بالوحدة القبليّة، وأن الهويّة الشخصية لا تعرَّف بلغة الحياة كلها. ويمكن أن أدافع دفاعاً كاملاً عما أعتبره (ما أدعوه عرفياً) ذاتي المبكِّرة، لنقلْ، ذات المراهق بوصفها شخصاً آخر، وأن أعتبر "أنا" (كما نذكرها بصورة عادية) سوف تكون في عقود زمنية مستقبلية شخصاً آخر.

هذا الوضع كله يؤدي بنا إلى فهم لوك للهويّة الشخصية [الذي ازداد تطوره عند هيوم]. وتؤدي حجج بارفِتْ إلى أمثلة من النوع الذي دشَّنه لوك، حيث قيل، إن حدوسنا المألوفة الخاصة بوحدة الشخص تُشوش بسبب علاقة العقل بالجسد غير العادية والمعقدة[29]. وانطلاقاً من وجهة نظري أقول، إن هذا المفهوم، كله، يعاني من خلل مميت. فالهوية الشخصية هي هُويّة الذات، والذات تفهم بوصفها شيئاً ليعرف.

فهي ليست مثل بقية الأشياء. فعند لوك لها ميزة فريدة تفيد أنها تظهر لذاتها، بصورة جوهرية.

فهي لا تنفكّ عن الوعي الذاتي[30]. لذا، فإن الهوية الشخصية مسألة وعي ذاتي[31]. غير أنها ليست، إطلاقاً، ما أدعوه الذات، أي، الشيء الذي لا يمكن أن يوجد إلّا في فضاء مسائل أخلاقية. فالإدراك الذاتي هو الميزة الحاسمة المعرفة للشخص، عند لوك[32]، هي العنصر الأثري المشابه للسمات الأربع التي تميز الذات عن الشيء العادي الذي أجملته في القسم 2.2. فكل ما بقي

من الرؤية المفيدة أن الذات هي، وبشكل حاسم، شيء مهم لذاتها، يتمثل في شرط الوعي الذاتي، ذاك. غير أن الذي بقي هو، وبالضبط، جمجمة(*). فالذات تعرف بمفردات حيادية، خارج إطار من المسائل، جوهري. ولا شك في أن لوك كان عارفاً بأننا لسنا غير مبالين بأنفسنا، لكن لم يكن عنده معرفة بالذات ككيان مؤلف، جوهرياً، من نمط معين من الاهتمام الذاتي – مقابل الاهتمام المفيد أننا لا نستطيع أن يكون عندنا، بالنسبة إلى صفة خبراتنا بوصفها ممتعة أو مؤلفة. وسوف نرى في الجزء الثاني كيف يشبه معنى الشخص هذا، الحيادي والمبيَّض" مطمح لوك لذات منفصلة لها سيطرة عقلية. فلدينا، هنا مثل نموذجي عما بحثته في القسم السابق، أعني: كيف فرَّخ التأكيد على الفرد الحديث فهماً خاطئاً للذات.

هذا ما أودّ أن أدعوه الذات "الحيادية" – "حيادية"، لأن الذات عرِّفت تعريفاً مجرَّداً من أي اهتمامات تأليفية، وبالتالي من أي هوية بالمعنى الذي كنت أستعمله في القسم السابق. فصفتها الوحيدة المؤلفة لها هي الوعي الذاتي. تلكم كانت الذات التي انطلق هيوم لإيجادها، لكنه أخفق. وهي، وبشكل أساسي، فكرة الذات نفسها التي كان بارفِتْ يعمل بها، الذات التي "تشتمل هويتها مع مرور الزمن... ترابطاً بسيكولوجياً و/أو استمراراً بسيكولوجياً، مع النوع الصحيح من الأسباب"(33).

إذا اعتبرنا الذات حياديّة، فقد يكون هناك معنى للقول، بأن ما نحسبه نفوسنا، إن هو إلاّ مسألة اعتباطية كيفية، في المطاف الأخير. فاختيارنا أشياء عديدة، في العالم، يمكن اعتباره معتمداً، في المكان الأخير، على منافعها والاهتمامات التي لنا بها. فالسيارة هي، بالنسبة إليّ شيء مفرد. غير أنها، عند مياكنيكي الكاراج الماهر عبارة عن مجموعة وحدات منفصلة ولها وظائف. فلا معنى للسؤال، عما هي" حقيقة"، أي، كشيء في ذاته (an sich).

غير أنه، إذا كان موقفي، هنا، صائباً، فلا نتمكن، حينئذٍ من اعتبار الأشخاص من البشر لهم نفوس بالمعنى الذي نقصده عندما نقول، إن لنا نفوساً، أبداً، أعني في هذا الضوء. فهم ليسوا بأشياء حيادية، فهم موجودون في فضاء من المسائل،

(*) المقصود بالجمجمة عدم إمكانية التعبير (المترجم).

وخلال تأليفية معينة. فمسائل الاهتمام تمسّ طبيعة الخير الذي بواسطته أوجِّه نفسي، وطريقة وضعي بالنسبة إليه.

وعندئذٍ، ستعرِّف ما تحسب وحدةً بواسطة مدى الاهتمام، وبما هو في موضع السؤال. وما يكون في موضع السؤال هو، بصورة عامة، ومميزة، شكل حياتي ككل. فهو لا يحتمل التحديد الاعتباطي.

يمكننا أن نرى ذلك في بعدين، "ekstaseis"(*) الماضي والمستقبل الذي تحدَّث عنها هايدغر(34). فأنا ليس لديَّ شعور بالمكان الذي أكون فيه، وبما أكون، كما قلت أعلاه، من دون فهمٍ بكيفية وصولي إلى هناك أو كيفية صيروتي كذلك. فشعوري بوجودي هو شعور بكائن ينمو ويصير. ومن طبيعة الأشياء أن لا يكون هذا فورياً. فليس يكفي أني أحتاج إلى وقتٍ وحوادث كثيرة لكي أصنِّف ما هو ثابت ومستقرّ، نسبياً، في شخصيتي، ومزاجي، ورغباتي، وأميّزه عما هو متغيّر ومتحوِّل، مع أن كل ذلك صحيح. كذلك أقول، إني ككائنٍ ينمو ويصير، لا أعرف نفسي إلا عبر تاريخ ظواهر نضوجي ونكوصاتي، وانتصاراتي وهزائمي. لذا، يلزم أن يكون لفهمي نفسي عمق زمني وحكاية مندمجة.

غير أن السؤال هو: هل يعني ذلك أن عليَّ أن اعتبر حياتي الماضية لها حياة شخص بمفرده؟ ألا يوجد، هناك، فسحة للقرار، هناك؟ وعلى كل حال، يمكن القول، إنه حتى ما حدث قبل أن أولد يمكن اعتباره، في قراءة من القراءات، جزءاً من عملية صيرورتي.

أليس المولد ذاته نقطة اعتباطية؟ قد يكون هناك جواب سهل على هذا السؤال الأخير. فهناك، وبشكل واضح، نوع من الاستمرارية في زمن حياتي لا تصل إلى ما قبلها. غير أنه يبدو أن للمعترض نقطة هنا، هي: ألسنا نودّ، غالباً، أن نتكلم عما كنا كصغار أو كمراهقين بمفردات مثل المفردات الآتية: "كنت شخصاً مختلفاً زمانئذٍ"؟.

(*) كلمة إغريقية تعني الترجيح على نطاق واسع، وتستعمل لأغراض توضح شيئين في وقت واحد، مثلاً القول إنني أحببت صورتك الحالية وهنا لا يعني إنني أحب أجلك لأن الحوادث تذهب من غير رجعة، أما المعنى الحقيقي اللغوي لكلمة "ekstaseis" وليس الفلسفي، فيعني الاختبارات، ويبدو أن هايدغر أراد أن يقول أنه يميز ما بين حوادث الماضي والمستقبل (المراجع).

غير أنه، من الواضح أن هذه الصورة ليس لها وقع المثل المضاد الحقيقي للأطروحة التي أنافح عنها. وهذا يتضح عندما ننظر في ناحية أخرى من نواحي ما هو جوهري، هنا. فنحن نريد أن يكون لحياتنا معنى، أو وزن، أو جوهر، أو النموّ نحو امتلاء ما، أو يكون الاهتمام مصاغاً كما كنا نبحث في هذا القسم. غير أن ذلك يعني حياتنا، كلها. وإذا الأمر يلزم، نحن نريد المستقبل أن "يخلّص" الماضي، أن يجعله جزءاً من قصة حياة لها معنى أو هدف، يجمعها في وحدة ذات معنى[35]. وهناك مثلٌ شهير، وقد يكون بالنسبة إلينا، نحن الحديثين، بمنزلة النموذج لما يمكن أن يعنيه ذلك، سرده بروست في كتابه: **بحث في الوقت الضائع** (*A la recherche du temps perdu*). ففي المشهد في مكتبة غيرمانتيز (Guer-mantes)، استعاد القاصّ المعنى الكامل لماضيه، وبذلك أحيا الزمن الذي كان "ضائعاً"، بالمعنيين اللذين ذكرتهما، أعلاه. فاستعيد الماضي السابق الذي لا يمكن استعادته، في وحدته مع الحياة التي ستعاش، وصار لكل الزمن "الضائع" معنى، الآن، بوصفه زمن الأعداد لعمل الكاتب الذي سوف يضفي شكلاً على هذه الوحدة[36].

وإن انكار طفولتي بوصفها لا تسترد، بذلك المعنى، هو القبول بنوع من البتر لشخصي، وهو الإخفاق في مواجهة التحدّى الكامل المتضمَّن في إنتاج معنى لحياتي.

هذا هو المعنى الذي لا يكون فيه للمحدِّدات الاعتباطية أن تحدِّد الحدود الزمنية لشخصيتي[37].

وتكون الحالة أوضح ما تكون إذا نظرنا إلى المستقبل. فعلى أساس ما أكون، أرسم مستقبلي. فعلى أي أساسا يمكن أن أعتبر ذلك، لنقلْ افتراضاً، كانت السنوات العشر الآتية هي مستقبلي "أنا"، وإن عمري القديم سيكون لشخصٍ آخر؟ وهنا، أيضاً، نلاحظ أن المشروع المستقبلي، غالباً، ما يتعدى وفاتي. فأنا كنت أخطط مستقبل أسرتي، ووطني، وقضيتي. غير أنه يوجد معنى مختلف أكون بحسبه مسؤولاً عن نفسي (في ثقافتنا، على الأقل). فكيف لي أن أسوغ التفكير بنفسي عندما أكون في الستينيّات، لنقلْ، هل كشخص آخر لذلك الهدف؟ وكيف يمكن لحياته هو أن يكون لها معنى؟

يبدو واضحاً من كل ذلك أن هناك ما يشبه الوحدة القبلية للحياة الإنسانية

عبر امتدادها كله. ولا يكون ذلك، لأن الإنسان يمكن أن يتخيّل ثقافات يمكن أن تتصدَّع فيها. وقد يحصل في سن ما، لنقل سن الأربعين، أن يسلك الناس في طريق طقسي مريع، وفيه يدخلون في حالة من الابتهاج الغامر، وبعد ذلك، يظهرون، لنقلْ، كأجداد متقمِّصين. هكذا يصفون الأمور ويعيشونها.

في تلك الثقافة هناك شعور بالنظر إلى دورة الحياة، كلها، بأنها تحتوي على شخصين. غير أنه في غياب مثل ذلك الفهم الثقافي في عالمنا، على سبيل المثال، فإن الافتراض المفيد أني ذاتان متتاليتان، زمنياً، هو صورة دراماتيكية مبالغ بها، أو خاطئة. فهو يتعارض مع السِّمات البنيوية للذات الموجودة في فضاء من الاهتمامات والمشاغل[38].

لقد رأينا في القسم السابق أن كوننا ذواتٍ مرتبط، جوهرياً، بشعورنا بالخير، وأننا نحقق الذات بين ذوات أخرى. وهنا كنت أقول، إن مسألة كيفية تموضعنا بالنسبة إلى هذا الخير تشكل شاغلنا الحاسم الذي لا مهرب منه، حتى إننا لا نستطيع إلاّ أن نكافح لكي نضفي على حياتنا معنى أو جوهراً، وأن هذا معناه أننا نفهم أنفسنا في حكاية فهماً لا مناص منه.

وإن أطروحتي الأساسية هي في القول بوجود رابطة وثيقة بين الشروط المختلفة للهوية، أو لمعنى حياة الإنسان، الذي كنت أبحثه. ويمكن للمرء أن يضعها بهذه الطريقة: بما أننا لا نستطيع إلاّ أن نوجِّه أنفسنا نحو الخير، وبالتالي، نحدِّد موضعنا بالنسبة إليه ونحدِّد وجهة حياتنا، علينا أن نفهم حياتنا، فهماً لا مفرَّ منه، على شكل حكاية، "كبحث". غير أنه يمكن للمرء أن يبدأ من نقطة أخرى، ويقول: بما أن علينا أن نحدِّد موضعنا بالنسبة إلى الخير، لذا، لا يمكننا أن نكون من دون توجّه نحوه، وبالتالي، علينا أن نرى حياتنا في حكاية. ومن أي وجهة، أنا أرى هذه الشروط بوصفها مظاهر مترابطة للحقيقة ذاتها، أي، متطلَّبات بنيوية، لا مهرب منها للفاعل الإنساني.

3

الأخلاق والجمجمة

1.3

حاولت، في الفصل السابق، أن أبيّن الموقع الحاسم للتمييزات النوعية في تعريف هويّتنا وإضفاء معنى على حياتنا في الرواية. غير أن السؤال هو: ما هو موقعها في الفكر والحكم الأخلاقيين؟ وكيف ترتبط بالمجال الأخلاقي كله، متبنّين هذا المصطلح احتذاءً بوليامز[1] (Williams)، لصالح صنف الاعتبارات الذي لا يتجزأ والذي نوظّفه للإجابة عن أسئلة تختص بكيف يجب أن نعيش؟ وتلك هي المسألة التي دارت حولها النزاعات الجدلية الكبرى، في نهاية المطاف.

والإجابة البسيطة هي: إن التمييزات النوعية تقدم أسباباً لمعتقداتنا المناقبية والأخلاقية. وليست هذه الإجابة بخاطئة، لكنها مضلِّلة، ويشكل خطر – إلاّ إذا أوضحنا، بادئ ذي بدء، ما يعنيه تقديم أسباب لوجهات النظر الأخلاقية.

غير أن تلك المجموعة من المسائل، كلها، كانت مشوَّشة تشوّشاً لا علاج له، ومضطربة بالموافقة الواسعة على حجج مضادّة "للأغلوطة الطبيعية" المفترضة، أو لترجمات من التمييز الذي أنشأه هيوم بين يكون/ ويجب.

ولا ريب في أن وجهات النظر هذه دعَّمتها انحيازات المذهب الطبيعي والمذهب الذاتي الحديثين (ومن السخرية أن تبدو "الأغلوطة" المدعوة "طبيعية" عند خصومها). فالخيرات أو "القيم" فُهمت على أنها رسوم[2] خططناها على

عالم حيادي، في ذاته – وهو سبب اعتبار رؤيتنا العالم بمفردات "قيمية" مسألة اختيارية في النظرة التي فنَّدنتها في القسم 3.2.

ويمكن رؤية ذلك الرسم بطريقتين. فقد يكون شيئاً نحن فعلناه، أو، مثالياً، قد يكون شيئاً يمكن السيطرة عليه بالإرادة. هذا النوع من وجهة النظر يقع في أساس مذهب هير (Hare) الوصفي[3]، أي: منطق مفرداتنا القيمية هو من النوع الذي نستطيع به أن نفصل المستوى الوصفي لمعانيها عن القوة التقييمية. فنحن نقدر أن نميِّز الموجودات ذاتها – الأفعال، الأوضاع، الصفات – بطريقة وصفية، خالية من القوة الفرضية، وهذا يعني أننا نستطيع أن نبتدع مفردات قيمية جديدة، تكون فيها القوة الوصفية مرتبطة بأوصاف تركت من دون علامة. وإن التمييز بين هذين النوعين من المعنى يسمح لنا أن نكون مفكرين وعقليين إلى أعلى حدّ، بالتزاماتنا القيمية.

غير أنه يمكن، في ترجمة أخرى، اعتبار الرسم شيئاً لاإرادياً، طريقة لا بدَّ من اختبار العالم بها، حتى لو بيّن لنا وعينا العلمي أن القيمة ليست جزءاً من مجموعة الأشياء. وقد مال البيولوجيون – الاجتماعيون إلى الكلام بتلك المصطلحات[4]. فللقيم مرتبة تشبه المرتبة التي منحها علم ما بعد القرن السابع عشر للصفات الثانوية، مثل اللون[5]: نحن نعرف أنه من دون وجود كائنات ذات بصر مثلنا، لن يكون هناك شيء في العالم كالذي ندعوه الآن ألواناً، بالرغم من وجود صفات لسطوح الأشياء التي تحدِّد أطوال موجات الضوء الذي تعكسه، والتي نربطها، الآن، بإدراكاتنا الحسّية اللونية بطريقة تشبه القانون. فالقيم، بحسب هذه النظرة الراسمة اللاإرادية ستكون "تلويناً" يتخذه العالم الحيادي لنا، بطريقة لا مفرّ منها.

وفي كل واحدة من الترجمتين، يمكن تقديم أوصاف لا تقييمية تكون معادلة بمداها لكل من مفرداتنا القيميّة.

فبحسب الترجمة الأولى، ستكون تلك الأوصاف شاملة "المعنى الوصفي" لتلك المفردات، وفي الترجمة الثانية، سوف توفِّر لنا الحقيقة الأساسية التي تحدث خبرتنا "اللونية" بالقيمة. الحالة الأولى، سوف تعرِّف جزءاً مما نعنيه بكلمة قيمة، أي، الجزء "الوصفي" كله. والحالة الثانية تقدِّم الشروط الضرورية والكافية العادية والمسبِّبة لحاجتنا لاستعمال مصطلح القيمة.

غير أنه، كما قال حديثاً ببراعة وإيجاز، برنارد وليامز[6] (Bernard Wil-

(liams، إن تلك المعادلات الوصفية لا يمكن الحصول عليها لمجموعة من مفرداتنا القيمية الأساسية. وبالنسبة لمفردات مثل "شجاعة" أو "وحشية" أو "العرفان بالجميل"، نحن لا نستطيع أن ندرك ما يجمع جميع هذه الأمثلة كصنفٍ إذا تجردنا من نقطتها التقييمية. ومن ليس لديه حسّ بهذه النقطة الأساسية لا يعرف كيف "يتقدم" من مجموعة من العيّنات إلى عيّنات جديدة[7]. وهذا مؤداه أن المعنى "الوصفي" لا يمكن فصله عن المعنى "التقييمي"، بالنسبة إلى الترجمة الأولى. ويبيّن، بالنسبة إلى الترجمة الثانية، عدم الملاءمة الموازي كله للصفات الثانوية[8].

غير أن السؤال هو: ماذا يوجد في رؤية النقطة التقييمية لكلمة؟ وأي نوع من الفهم تحتاج أن تلمَّ به؟ يبدو أن هناك نظامين من الآراء، وهما متشابكان، في معظم الحالات، ليؤلِّفا خلفيّة الكلمة. **أولاً**، يحتاج الإنسان أن يفهم نوع التبادل الاجتماعي، الأهداف المشتركة، أو الحاجات المتبادلة، وكيف تسير الأمور على ما يرام أو عكس ذلك بين الناس في المجتمع حيث يجري توظيف تلك الكلمة. **ثانياً**، يحتاج المرء أن يدرك ما كنت أدعوه وما أزال التمييزات النوعية التي يقوم الناس المعنيّون بإنشائها، ويحتاج الناس أن يكون لديهم حسّ بإدراكاتهم للخير.

ولبعض الوقت، تكفي مجموعة من الآراء - لتعطي، الإنسان، على الأقل، معنى لها تقريبيّاً مفيداً. وهكذا، يمكن للمرء أن يقول، إن عدداً كبيراً جداً من واجباتنا ذات التعريف الاجتماعي، بما فيها بعض أهمها، مثل التي تمنع القتل، والأذى، الكذب، وما شابه، تشكله جزئياً، المتطلّبات الوظيفية لأي مجتمع إنساني. فالحياة الاجتماعية التي فيها الحدّ الأدنى المطلوب من الثقة والتضامن لا تنسجم مع العنف والخداع غير المقيّدين.

وكل واحدٍ يفهم ذلك بوصفه جزءاً من النقطة الأساسية لتلك القواعد، وبالتالي بوصفه جزءاً من خلفيّة فهمنا المفردات - مثلاً، "الجريمة"، "الأمانة"، "الاعتداء" التي بها تصاغ وتساعد تلك الخلفيّة على توضيح وتسويغ الاستثناءات الواضحة، مثل عقوبة الإعدام للمجرمين، أو الكذب للأعداء، التي توضع لتلك الاستثناءات في المجتمعات المختلفة.

كذلك، يرى معظم الناس في مجتمعنا أن إدراك الخير يسوِّغ تلك القيود. فهم

لديهم فكرة ما عن قداسة أو كرامة الحياة الإنسانية، السلامة الجسدية، والمطمح للحقيقة التي تنهكها تلك الخروقات - أقصد أفكاراً عن المدى الذي نظرت فيه، في القسم 1.1. غير أنه يمكن فهم الكثير من قواعد مجتمعنا، والشعور بواجب اتباعها أيضاً، من دون أي حدسٍ للخير، من ذلك القبيل. والواقع هو وجود قواعد أقل خطورة لها خلفية شبيهة ويقبلها الناس من غير شعور بأن خرقهم لها هو انتهاك. وهناك فئة فرعية من القواعد القليلة الخاصة بالتهذيب. (أقول "فئة فرعية"، لأن بعض قواعد آداب المعاشرة لأي مجتمع مرتبط بأفكاره عن الكرامة وهو ما يجعله غامضاً عند الغرباء). وأنا أعرف جيداً كيف ييسِّر الأمور القول "من فضلك" و "آسف" في المواضع المناسبة، بالرغم من أني لا أضع قيمة كبيرة على الممارسة كلها، وأعجب بمن لديهم الشجاعة الكافية للهزء بها - وأنا أعرف كيف تلقى تعابير معادلة لها بوظيفتها، لكني لا أتمكن من ذكر تلك الكلمات. وبمقدار ما يكون لبعض قواعدنا الأخلاقية ذلك النوع من الخلفيّة، فإننا نجد فهمها سهلاً، وبمقدار كبير، عبر الفجوات الثقافية، حتى عندما تكون أفكار أناس آخرين عن الخير غريبة عنا، كليّاً.

مقابل ذلك، توجد مفردات قيمة تنطبق على سماتٍ من حياتنا كأفراد، وحيث يكون فهم التفاعل الاجتماعي ليس بذي صلة، وحيث يعتمد كل شيء على إدراك رؤية للخير معينة. وإن مزايا الحساسيّة الإستطيقية (Aesthetic)، لنقلْ، تلك التي يظهرها ممثّل عظيم في مسرحية، هي من ذلك النوع. كما هي المزايا التي تعرِّف الإنسان الأعلى (Superman) عند نيتشه.

غير أن المقدار الكبير من مفرداتنا يبدو أنه يتطلّب أن نطبق نوعي الخلفيّة. فهناك مفردات قيمة مثل "لطف" أو "كرم"، تعرِّف الصفات التي تعرِّفها، جزئياً، على خلفيّة التبادل الاجتماعي المميّز لمجتمع ما، وجزئياً، في ضوء فهمٍ معين من التفاني الشخصي. وهناك قواعد اجتماعية، مثل تلك التي تحكم سلوكنا في كوميون اشتراكي، حيث تكون معايير التبادل الاجتماعي مميَّزة بعمقٍ بمسطح لخيرات معينة: مثلاً، مساواة مطلقة من دون اعتبار للمرتبة أو الجنس، الاستقلالية الذاتية للأفراد، التضامن. وليس إلاّ استناداً إلى هذه الخلفيّة يمكننا فهم مسألة ما إذا كان على A أن ينقل النفاية خارج الكاراج وينظِّف B الأطباق، أو العكس، يمكن أن تكون مسألة أخلاقية، هنا.

وإن بعض سمات قواعد أي مجتمع هي من ذلك النوع. وتلك تمثّل النواحي التي يصعب على الغرباء أن يفهموها، بَل، هي أصعب النواحي.

غير أنه، حالما نوضِّح شروط معقولية مفردات القيمة التي عندنا، فسيظل هناك فسحة لترجمةٍ أكثر معقولية للتمييز: يكون/ يجب أو حقيقة/ قيمة. لقد واجهنا، إلى الآن، محاولات ثلاثاً لصياغة وجهة نظر ما تفيد أن القيم ليست جزءاً من الحقيقة الواقعية، لكنها تؤلف، بشكل من الأشكال ما نرسمه. وقد درسنا المحاولة الأولى في القسم 1.1، وهي التي حاولت أن تستوعب استجاباتنا الأخلاقية بما هو أعمق. ومثّلت المحاولة الثانية أفكارنا الخاصة بالخير بوصفها مجرد آراء حول مسألة هي اختيارية، في نهاية المطاف، وحاولت شجب ذلك، في درسي شروط الهويّة في القسم 1.2. أما المحاولة الثالثة فتمثّلت في الأطروحة التي تفيد أن لمفردات القيمة معادلات وصفية، وقد رأينا، في هذا القسم خطأ ذلك.

غير أنه، وكما رأينا قبل قليل، إذا كانت لغتنا الخاصة بالخير والصواب لا يكون لها معنى إلا استناداً إلى فهم ذي خلفيّة لأشكال التبادل الاجتماعي، في مجتمع مفترض ومدركاته للخير، ألا يمكن المرء، حالتئذٍ، أن يقول، بعد كل ذلك، إن الخير والصواب نسبيّان، وليسا حقيقيين؟ إن قول ذلك معناه الوقوع في فوضى مهمة.

فلا شك في أن ما ينشأ من ذلك هو أن الخير والصواب ليسا صفتين للعالم منظوراً إليه من غير أي علاقة بالكائنات البشرية وحياتها. وبمقدار ما كان علمنا الطبيعي، ومنذ القرن السابع عشر، يتطوَّر على أساس مفهوم للعالم متحرِّر، وإلى الحدّ الأقصى، من المفاهيم التي تعتبر الإنسان مركز الكون وغايته (Anthropo centric)، وهو ما دعاه وليامز المفهوم "المطلق"، يمكننا القول[9]، إن الخير والصواب لا يؤلفان جزءاً من العالم كما يدرسه العلم الطبيعي.

غير أن ذلك لا يسوغ القفز من هناك للقول، إنهما ليسا حقيقيين، موضوعيين، ولا نسبيين مثل أي جزء آخر من العالم الطبيعي. ومصدر الإغراء للقيام بذلك القفز هو، وبصورة جزئية، السيطرة العظيمة لنماذج العلم الطبيعي على مشروعنا كله، مشروع الفهم الذاتي، في علوم الحياة الإنسانية. غير أن صعود تلك النماذج

هو أحد المنابع الكبرى للوهم والخطأ في تلك العلوم، كما تمَّ البرهان على ذلك مرةً بعد مرّة[10]. وعلى كل حال، أقول، إن أفكار العلم ما قبل الحديثة، هي، أيضاً، وبمعنى من المعاني، أسهمت في ذلك الاستدلال المتسرِّع. فعند أفلاطون، وبطريقته، بدت التصوّرات الأخلاقية الأخيرة وتلك التصوّرات الجوهرية للشرح في العلوم، هي ذاتها، أعني، المثل. إذ يسهل رؤية دورها الجوهري في العلم، بوصفه الضمان لمرتبتها الأنطولوجية، بوصفها معايير حقيقية وموضوعية للخير. لذا، عندما تفقد ذلك الدور، كما حصل في العصر الحديث، وبشكل نهائي، فإن الإغراء قويّ للاستنتاج بأنها فقدت كل ادعاء لمرتبةٍ أنطولوجية موضوعية، أيضاً.

لذلك، أقول، إن الأفلاطونية ونموذج العلم الطبيعي متحالفان تحالفاً موضوعياً لخلق صورة خاطئة عن مسألة الخيرات الأخلاقية. فعلينا أن نتحرَّر من كليهما، ونعود إلى بحث المسألة من جديد. فما نحن بحاجة لقوله يمكن أن يصاغ في سؤال بياني، هو: أي مقياس للحقيقة، لدينا، يختص بالشؤون الإنسانية، أفضل من تلك المصطلحات التي تعطينا أفضل معنى لحياتنا، وذلك بعد تفكيرنا النقدي وبعد تصحيح الأخطاء التي نتمكن من كشفها؟ وإن عبارة "تعطينا أفضل معنى"، هنا، لا تشمل، فقط، تقديم التوجيه الأفضل والأكثر واقعية، والخاص بالخير، بل، السماح لنا، أيضاً، أن نفهم على أفضل وجه، وندرك الأعمال والمشاعر التي تخصنا وتخصّ الآخرين. وذلك، لأن لغة تفكيرنا متَّصلة بلغة تقييمنا، وهذه متَّصلة باللغة التي بها نشرح أفعال الناس ومشاعرهم[11].

تلك نقطة مهمة لمقاصدي، لذا، أريد أن أتوقف قليلاً لأبحث فيها عن كثب. فأسأل: ما هي متطلّبات "إنشاء معنى" لحياتنا؟ هذه المتطلّبات لا تتحقق إذا كان لدينا لغة نظرية ما ترمي إلى شرح السلوك، من وجهة نظر المراقب، لكن لا نفع لها للفاعل في فهمه تفكيره، شعوره، وما يقوم به من أفعال. قد يفرح مناصرو النظرية الاختزالية بشروح لا تعتمد على هذه أو تلك المفردات المتداولة في الحياة العادية، مثلاً، "الحرية" و"الكرامة"[12]، أو مفردات مختلفة تخص الفضيلة ذكرت سابقاً، مما يقاوم الانشقاق إلى ما هو "واقعي" وما هو "قيمي" من مكوِّنات المعنى. غير أني أقول، إنه، حتى لو كانت شروحهم، المصاغة بلغة الغائب، معقولة أكثر مما هي، فما هي أهمية ذلك إذا كانت المفردات تبرهن على أنها لا يمكن استئصالها في استعمالات الشخص المتكلم اللامشروحة؟

ولنفترض أني أتمكن من إقناع نفسي أني أقدر على شرح سلوك الناس، بوصفي مراقباً، من دون استعمال مفردة مثل "كرامة". فعلى ماذا يبرهن ذلك، إذا كنت لا أستطيع أن أتصرَّف من دونها، كمفردة، في تفكيري بما أفعل، وكيف أسلك، وكيف أعامل الناس، وبمن أعجب، ونحو من أشعر بعلاقة حميميّة، وما قارن؟

غير أن السؤال هو: ماذا يعني القول "لا أقدر على" الفعل من دون مفردة في تفكيري، مثلاً، بما أفعل؟ أعني أن هذه المفردة، لا بدَّ منها، (لما يبدو لي الآن) لبيان المسائل التي أمامي، بياناً هو الأوضح والأكثر تبصّراً. فإذا منعت من استعمال هذه المفردة، فلن أكون قادراً على التفكير بفعالية، وعلى التركيز على المسألة تركيزاً صحيحاً ومناسباً- كما قد أشعر (ونحن غالباً ما نشعر) بأني كنت أقل قدرة على فعله في الماضي، قبل أن أحصل على هذه المفردة. والآن أقول، إن "الكرامة" أو "الشجاعة" أو "الوحشية" قد تكون مفردات لا مهرب منها، بمعنى مفيد أنني لا أقدر أن أتصرف من دونها في تقييم مجاري أعمال ممكنة، أو في الحكم على الناس أو المواقف حولي، أو في تحديد شعوري الحقيقي نحو شخص لجهة أفعاله أو طريقة كينونته.

فنقطتي الرئيسية هي في القول، إن ذلك النوع من لزومية مفردة في سياق حياتي غير مشروح، لا يمكن الإعلان عن أنه ليس بذي صلة بالمشروع العامل من دون تلك المفردة، في اختزال شارح.

فالافتراض الشائع والمفيد أنه يمكن، مصدره مقدِّمة وجودها عميق في طريقة التفكير الطبيعي، أي أن مفردات الحياة اليومية، تلك التي نتداولها في عيشنا حياتنا، يجب إبعادها والنزول بها إلى عالم الظواهر، فقط. ويجب ألاّ تعامل بجدّية لأهداف توضيحية أكثر من الخبرة البصرية الخاصة بغروب الشمس خلف الأفق في علم الكون[13] (Cosmology). غير أن ذلك الاستيعاب لا يمكن الدفاع عنه. ويمكننا أن نقع على أسباب وجيهة تشرح أن فكرتي عن الأفق عند غروب الشمس يجب أن تستبعد أمام الدليل الوارد من مراقبات القمر الاصطناعي، مثلاً. غير أن السؤال هو: ما الذي يجب أن يبزّ اللغة التي فيها أعيش حياتي؟ وهذا السؤال ليس بالسؤال البياني (تماماً)، لأننا فعلياً، وأحياناً، نقدِّم شروحاً لما يكون عليه الناس ويقصدونه في ما يحبّون ويكرهون وفي ما يفكرون به، وهكذا، مما يعني أنه أكثر نفاذاً، ومجرداً من أوهام وقيود معينة للرؤية تؤثر في الناس أنفسهم.

غير أن هذه هي المفردات التي بها يعيش الأفراد حياتهم. ونحن غالباً ما نقدِّمها إلى الناس المعنيين بوصفها تحسيناً لأفهامهم الذاتية. أما المحال المنافي للعقل فهو الرأي الذي يقول، إن علينا أن نهمل كل المفردات التي تظهر في السياقات غير الشارحة للحياة، لأغراض نظريتنا الشارحة. وهذا ما لا يمكن الدفاع عنه، لأن لغات النوعين من السياقات تتشابك وتتداخل.

وكما ذكرت أعلاه أقول، إن المفردات التي نستعملها لكي نبتّ بما هو أفضل هي ذاتها مثل تلك التي نستعملها للحكم على أفعال الآخرين، وهي تظهر من جديد، وبمعظمها، في شرحنا سبب ما نفعله وما لا تفعله.

فنظريات من قبيل المذهب السلوكي (Behaviorism) أو أنواع من البسيكولوجيا المعرفية المعاصرة المعتمدة على الكمبيوتر، التي تعلن أن "الفينومينولوجيا" (Phenomenology) لا علاقة لها، مبدأياً، فكلها مشادٌ على خطأ حاسم. فهي "تغيّر الموضوع"، بحسب التعبير الملائم دونالد دافيدسن[14] (Donald Davidson). فما نحن بحاجةٍ لشرحه هو الناس الذين يعيشون حياتهم[15]، والمفردات التي لا يقدرون على تجنّب العيش فيها لا يمكن إزالتها من الشرح، إلاّ إذا تمكنا من اقتراح مفردات أخرى فيها يمكنهم أن يعيشوا حياةً أكثر تبصّراً. فنحن لا نستطيع أن نقفز إلى خارج هذه المفردات، استناداً إلى أسس تفيد أن منطقها لا يتلاءم مع نموذجٍ من "العلم"، وأننا نعرف معرفةً قبليّةً أنه يجب شرح البشر في هذا "العلم". وهذا نوع من المنطق الدائري أي البرهان على المطلوب بالاعتماد على المطلوب. فأنّى لنا أن نعرف أنه يمكن شرح البشر بأي نظرية علمية قبل أن نشرح كيف يعيشون حياتهم بمفرداتها؟

وهذا يؤسس ما يعنيه القول: أن "نفهم" حياتنا، بمعنى البيان الذي ذكرته أعلاه. فالمفردات التي نختارها يجب أن تكون مفهومةً في المجال كله، مجال الاستعمال الشارح والاستعمال الحياتي، كليهما. والمفردات اللازمة للاستعمال الثاني هي جزء من القصة التي تجعلنا مفهومين أفضل فهمٍ إلى أن نتمكن من استبدالها ببدائل أكثر تبصّراً. فتكون نتيجة هذا البحث عن التبصّر أنه يعطي أفضل شرحٍ يمكن أن نقدِّمه، في أي وقتٍ، وعندئذٍ، لا تستطيع أي اعتبارات إبستمولوجيّة أو ميتافيزيقية، من نوع أعم، وخاصة بالعلم أو الطبيعة أن تبعد ذلك

البحث وتزيحه جانباً. فأفضل شرح، بالمعنى المذكور أعلاه هو الأوراق الرابحة. ودعوني أدعو ذلك مبدأ BA.

يبدو لي أن النظريات المختلفة الخاصة بالأحكام الأخلاقية بوصفها مرسومات ومحاولات لتمييز "القيمة" عن "الحقيقة" تخالف المبدأ BA. والواقع هو أننا نجد أنفسنا، وبصورة لا مفرَّ منها، مستخدمين مفرداتٍ لا يمكن فهم منطقها بمفردات هذا النوع من التمييز الراديكالي. فإذا كنا نعيش حياتنا مثل ذلك، فأي اعتبارات أخرى يمكنها أن تنقض هذا الحكم؟

وما لا شك فيه أن مفردات أفضل شروحنا لن تظهر في نظرية فيزيائية للعالم. غير أن هذا لا يعني إلا أن حقيقتنا الإنسانية لا يمكن فهمها بمفردات ملائمة لتلك الفيزياء. وفي ذلك إطراء للتطهير اللاأرسطي للعلم الطبيعي، في القرن السابع عشر. وكما لم يعد العلم الطبيعي متمركزاً في الإنسان (Anthropo-centric)، كذلك لم يعد العلم الإنساني يُصاغ بمفردات علم الفيزياء. فمفرداتنا الأخلاقية تعني إعطاءنا رؤية حول ما يعنيه العيش في العالم ككائن إنساني، وهذا أمر مختلف تماماً عما يزعم العلم الطبيعي أنه بصدد الكشف عنه وشرحه. وهذا الواقع يتوقف علينا، بمعنى مفيد أن شرط وجوده هو وجودنا. غير أنه، حالما نسلّم بأننا موجودون، لن تكون المسألة مسألة رسم ذاتي أكثر من المسألة التي يتعامل معها علم الفيزياء.

وأقول، إني إذا صنعت هجوماً تفنيدياً مصقولاً وجامعاً على الموقف الذي أنازعه، فإن ذلك سيوضح تطبيق تلك الحجة على الفكرة الرئيسية لهذا القسم. وهو موجَّه إلى جميع الذين تأثَّروا بالصورة الطبيعية ذات الإيحاء الميتافيزيقي، صورة البشر بوصفهم مواضيع علمية، أو بوصفهم جزءاً من العالم المتحرِّر من السحر، لكي يتبنّوا موقفاً هو غير واقعي، بشكل أساسي، يتعلَّق بالخيرات ذات القيمة الكبيرة التي كنت وما زلت أدرسها – طوال الطريق، بدءاً من "نظرية الخطأ" الفجّة لماكي (Mackie)، حيث اعتبرت القيم "غريبة"[16] من الوجهة الميتافيزيقية، إلى نظرة وليامز الأكثر مصقولية (وهو الذي لم يكن لاواقعياً، بالمعنى العادي، ويصعب تصنيفه)، إلى "المذهب شبه الواقعي" عند سيمون بلاكبرن[17] (Simon Blackburn).

ويقع الهجوم في شكلين، أضيف إليهما ثالثاً للاكتمال أو لأزيد من وقع الهجوم.

1. أنت لا تتمكن أن تظل مستعيناً بتلك الخيرات القيّمة لتحقيق أهداف الحياة، أي: التفكير، الحكم على المواقف، البتّ في كيفية شعورك نحو البشر، وما شابه. وعبارة "لا تتمكن أن تظل"، هنا، لا تشبه عدم القدرة على ومض العينين عندما يلوِّح إنسان بقبضته في وجهك أو عدم قدرتك على ضبط انزعاجك عندما يكون العم جورج منشغلاً في مصّ طقم أسنانه الصنعية، بالرغم من أنك تعرف أنه أمر غير معقول. فذلك يعني أنك تحتاج لتلك المفردات لكي تحسن فهم ما تعمل. كذلك فإن تلك المفردات لا بدَّ منها لنوع الشرح وفهم الذات والآخرين المنسوج في استعمالات الحياة هذه: تقييم سلوكها، فهم دافعها، والوصول إلى معرفة ما كنت تفعل في جميع تلك السنوات... إلخ.

2. ما هو حقيقي واقعي هو ذلك الذي عليك أن تتعاطى معه، الذي لا تتخلّى عنه لأنه لا يتلاءم مع انحيازاتك. وفوق ذلك، إن ما لا تقدر إلاّ أن تلجأ إليه في الحياة هو حقيقي، أو، هو قريب من الحقيقة بمقدار ما تفهمه في الوقت الحاضر. فصورتك الميتافيزيقية العامة الخاصة "بالقيم" ومكانها في "الواقع" يجب أن تُشاد على ما تجده حقيقياً بهذه الطريقة.

فلا يمكن تصورها أن تكون أساساً لاعتراض على واقعيتها.

لقد شعر، وبشكل غامض، اللاواقعيون، أيضاً، بقوة هذه الحجة. فقد وردت بمعنى غامض مفيد أن مناصرة وجهة نظر الرسم، لا بدَّ من أن يكون لها أثرٌ مدمِّر على أخلاق المرتبة الأولى. ذلك هو المعنى الذي عند كل إنسان، قبل أن يصل البشر إليه بواسطة العقلانية الفلسفية، وهو أن يحسبوه في حياتهم – خيرات ومطالب ينشئونها – هي متعارضة مع وجهة نظر الرسم. وإن اتباع هذا المعنى يلزم مناصر وجهة نظر الرسم برفض الأخلاق كلها، كما هي مفهومة، أي، كميدان للتقييم القوي. غير أن معظم اللاواقعيين يعترضون على السلوك في ذلك المسلك. فهم أنفسهم، ملتزمون ببعض الأخلاق، وهم أيضاً، لديهم معنى بعيد من معاني نقطتي رقم 1، المفيدة أن الإنسان لا يقدر أن يعمل بتلك

الطريقة. وماكي نفسه لم يتابع نظريته، نظرية الخطأ، واقترح أن نتوقف عن التفكير الأخلاقي أو أن نقوم بذلك بطريقة مختلفة.

لذا، نراهم يحاولون، عوضاً عن ذلك، أن يبيّنوا كيف تكون نظرية غير واقعية منسجمة مع خبرتنا الأخلاقية العادية. تلك كانت النقطة الرئيسية في مذهب بلاكبرن المدعو "شبه الواقعية"، يعرِّفه بالقول، "إنه المشروع الذي يبيّن مقدار ما يمكن توضيحه وتسويغه من المظهر "الواقعي" للفكر الأخلاقي العادي، استناداً إلى صورة مضادة للواقعية"[18]. غير أنهم، هنا يخوزقون أنفسهم على قرن المفارقة (Dilemma) الآخر. فهم يجعلون اللاواقعية متَّسقه مع الخبرة الأخلاقية بجعلهم هذه الخبرة من غير صلة بها، ووضعهم محدِّدات هذه المسألة، مسألة مرتبة الخير، في مكان آخر. غير أن ذلك يتعارض مع نقطتي رقم **2**.

وإذا لم يمكن دعم المذهب اللاواقعي بالخبرة الأخلاقية، فلن تكون هناك أسس مكينة للاعتقاد به إطلاقاً. فعلى اللاواقعي أن ينزل ويتعرف على تفاصيل الحياة الأخلاقية، ويبيّن، في حالات خاصة، كيف تفهمها نظرة الرسم، إذا كان لا بدّ له من أن يقنعنا.

غير أننا كنا قد رأينا كيف يقاوم منطق لغتنا الأخلاقية ذلك النوع من الانشقاق[19].

3. والواقع هو أن معظم اللاواقعيين يتبنّون مزيجاً غير متَّسِقٍ من المسلكين، مخوزقين أنفسهم، بشكل معتدل، على قرني المفارقة. ففي حين نراهم يؤكدون على أطروحتهم الاتساقية، نراهم ميالين، أيضاً، للدفاع عن شكل من النظرية الأخلاقية من المرتبة الأولى يتصف بأنه اجتماعي - بيولوجي (Sociobio-logical) (كما عند ماكي، من بعض النواحي) أو منفعي (Consequentialist) (بلاكبرن)[20]. وليس الأمر بأن ذلك يتبع، وبصورة دقيقة، إذ يجب ألا يكون هناك مكان لما نفهم أنه واجب أخلاقي، إطلاقاً. غير أن الإنسان يظل بإمكانه أن يسوِّغ بعض القواعد بوصفها تؤدي إلى البقاء على الحياة والسعادة العمومية، اللتين نفترض أنهما غايتان مطلوبتان، وبشكل واسع. لذا، فإن تلك القواعد، وبمعنى من المعاني هي "شيء صالح"، وبشكل لا لبس فيه. فالمسألة هي إذن، تتمثَّل في أن ننسى أو نتجنَّب الحقيقة المفيدة أن المذهب اللاواقعي يدمِّر الأخلاق،

وأن نتبنّى تلك القواعد بوصفها مضمون نظرية الإنسان الأخلاقية. وكما سوف نرى لاحقاً (القسم 3.3) يمكن وجود أسباب أخلاقية قوية (ولو لم يسمح بها) لتبنّي أخلاق من هذا النوع، وهذا بدوره، يمكن أن يسهم في المعتقد الرسمي. ونجد عند بعض الناس، أن الدافع يسير في الاتجاهين، ولو كان ذلك يحصل، في الحالتين، عبر مجموعة من الاستدلالات غير الصائبة.

غير أن السؤال هو: حالما يحصل ذلك، ألا يظل الباب مفتوحاً لنوع آخر من المذهب الذاتي، ويكون في هذه المرة، نوعاً من النسبية؟ فالمجتمعات الإنسانية تتفاوت تفاوتاً عظيماً بثقافاتها وقيمها. ويمكننا القول، إنها تمثّل أساليب مختلفة من الكينونة بشراً، غير أنه قد لا يكون هناك سبيل. في نهاية المطاف، للفصل بينها عندما تتصادم. وقد يكون قياسها بذات الوحدات، وهي تماماً مثلما نعرف، بصورة عامة، أن وجود خيرات معينة يتوقّف على وجود البشر، لذا، قد نكون مجبرين على معرفة أن بعض الخيرات ليست إلاّ ما يسلِّم بوجود البشر في شكل ثقافي معين.

وخلافاً للمحاولات الأخرى التي رمت إلى جعل الخير نسبيّاً، والتي درستها أعلاه، أظن أن هذه إمكانية حقيقية. فقد يكون هناك أنواع مختلفة من التحقيقات البشرية التي لا تقاس بوحدة واحدة. وهذا معناه عدم وجود سبيل للانتقال من إحداها إلى الأخرى وعرض الانتقال من دون خداع ذاتي بالربح أو الخسران في أي شيء. وسوف يكون تحوّلاً كلياً، يولِّد عدم فهم الإنسان لماضيه – شيء لا يمكن أن يحصل، مبدأياً، إلاّ عبر التخويف وغسل الدماغ. وأظن أن هذه إمكانية حقيقية، لكني أشك بصدقها.

لا شك في وجود معنى آخر وحادّ جداً، فيه نكون غير قادرين على الاختيار بين الثقافات. فقد يمكننا أن نفهم الانتقال بمفردات الربح والخسارة، لكن، قد يوجد بعض من كليهما، ويصبح إصدار الحكم الشامل صعباً. فبعض الحديثين يرى حالتنا بالنسبة إلى المجتمعات السابقة، بتلك الطريقة. فهم لا يرتابون بأننا نملك علماً أفضل، وأننا سبرنا، وبمقدار أعمق، الإمكانية الإنسانية الخاصة بتحديد الحرية الذاتي. غير أنهم يرون، أن ذلك تماشى مع خسارة لا يمكن تعويضها في تناغمنا مع محيطنا الطبيعي، وفي حسّنا الاجتماعي وبالرغم من أن

هؤلاء الحديثين، ولأسباب واضحة، تجعلهم عاجزين عن الاختيار، من جديد، لأنفسهم، قد يعتقدون اعتقاداً صادقاً أن حظهم ليس بأفضل من حظ أسلافهم – كما يظهر ذلك في عدم رغبتهم في إدخال المجتمعات ما قبل الحديثة، أيضاً، في حضارتنا.

غير أن هذه الحالة الأخيرة ليست بالنسبية الحقيقية، فهي لا تشبه الوضع السابق، أعني، عدم إمكانية القياس بوحدة واحدة. وذلك لأنها تفترض أننا نستطيع مبدئياً، أن نفهم وندرك الخيرات في مجتمع آخر على أنها خيرات لكل إنسان (وبالتالي لنا). وعدم إمكانية جمع هذه مع خيراتنا المحلية قد يكون مأسوياً، لكنه لا يختلف، مبدئياً، عن أي ورطة أخرى قد نكون فيها عبر مواجهتنا خيرات لا يمكن جمعها، حتى داخل أسلوب حياتنا الخاص. فلا ضمان هناك لجمع الخيرات الصحية عالمياً، وبشكل كامل، أما المؤكَّد فهو أن مثل ذلك لا يوجد في جميع الأوضاع.

وحتى فهمنا للانتقال من مجتمع سابق بمفردات الربح والخسارة له شبيه في تفكيرنا داخل ثقافتنا الخاصة. لذا، نميل إلى الاعتقاد بأن ثقافتنا قد كسبت، بالنسبة إلى سابقتها في ما قبل القرن السابع عشر بحيازتها على نموذج علمي أعلى. وهذا النموذج هو أعلى، جزئياً، بالنسبة إلى الوعي الذاتي الذي استتبعه. وفي ضوء هذا النقد، لا تقوم النظريات السابقة. غير أننا نطبق الموقف النقدي ذاته على أفكار وممارسات معينة في ثقافتنا الخاصة. فنشعر بالكسب عبر الدرس النقدي عندما نتغلّب على بعض ظواهر الغموض التي هي نتاج ثقافتنا الخاصة. وفي هذه الأنواع من الحالات، لا يكون أسلوب تقييمنا عبر الثقافات مختلفاً عن طريقتنا في البت داخل ثقافتنا. فتدبو المقارنة عبر القياس بوحدة واحدة قد أحرزت.

أما مقدار امتدادها فمسألة تخص الواقع. فقد يجبرنا اتصالنا مع بعض الثقافات على الإقرار بعدم إمكانية المقارنة عبر القياس بوحدة واحدة، مقابل توازن بين الخيرات وأضدادها لكل واحد نعجز عن تحقيقه. وعلينا ألا نفترض أن ذلك هو كذلك، بصورة قَبْليّة.

وإلى أن نبلغ ذلك الحدّ، لا يوجد سببٌ لعدم التفكير في الخيرات التي

نحاول تعريفها ونقدها، بوصفها شاملة، شرط أن نضفي الوضعية ذاتها للمجتمعات الأخرى التي نحاول فهمها. وهذا لا يعني أن خيراتنا كلها وخيراتهم كلها ستكونان، في نهاية المطاف مما يمكن الدفاع عنه، فكل ما يعنيه أننا لا نبدأ بعالم أخلاقي سبق تقليصه، وفيه، نفترض أن خيراتهم لا شيء عندها لتقوله لنا أو، ربما، لا شيء عند خيراتنا لتقوله لهم.

2.3

ثمَّة ظاهرة تبسيط مفرطة جداً في البحث الذي جرى في الأقسام السابقة، أودّ أن أزيلها الآن. لقد تحدثت، في الفصول السابقة، على سبيل المثال، عن أنماط مختلفة، فذكرت: البشر الذين يعتقدون بالسيادة العقلية، أو بمفهوم ثريّ للحياة الأسروية، أو الانجازات التعبيرية، أو الشهرة. غير أن الحقيقة هي أن الكثيرين منّا، نحن الحديثين، تحرِّكُ مشاعرنا جميع تلك الخيرات وزيادة. فالأوصاف النمطية المذكورة أعلاه قرعت الجرس، لأنها تثير الناس الذين يعتبرون الخيرات المذكورة ليس بوصفها أطراً موجِّهة لحياتهم فقط، بل بوصفها الأهم والأكثر خطورة. وأكثرنا لا يعيش فقط مع خيرات عديدة، بل يرى أن علينا أن نحدِّد مرتبتها، والتصنيف بحسب المرتبة يجعل إحداها ذات قيمة عليا بالنسبة إلى الخيرات الأخرى، وكل واحد من الخيرات التي أتحدَّث عنها، هنا، معرَّف بتعارض نوعي، لكن بعض الناس يعيشون طبقاً لتعارض من درجة أعلى بين الخيرات أيضاً. فهم يعرفون قيمة التعبير الذاتي، العدالة، الحياة الأسروية، عبادة الله، الآداب العامة بما فيها الحشمة، الحساسية، ومجموعة كبيرة من القيم الأخرى، غير أنهم يعتبرون إحداها – ربما علاقتهم بالله، أو العدالة – ذات الأهمية العليا. وهذا لا يعني القول، إنهم يضفون أولويّة ثابتة في تفكيرهم وفي قراراتهم. فقد يكون هناك جميع أنواع البحث، الذي يمتدّ من الشعور بحدودهم الخاصة إلى معرفة أن الخيرات الأخرى قيمّة أيضاً، مما يكبحهم عن ذلك. وقد يُتهمون بأنهم ناقصو الشعور من قبل آخرين من ذوي العقلية الفردية من أنصار الخير ذاته، فيسألون: لماذا لم يقضوا وقتاً أطول في الصلاة؟ أو لماذا لا يكرّسون كل حياتهم للنضال للعدالة في المجتمع؟ ومع ذلك، فبالنسبة إليهم، يظل ذلك الخير يحتلّ مكاناً لا يُضاهى في حياتهم.

وبالنسبة لهؤلاء الملتزمين التزاماً قوياً بمثل ذلك الخير، فما يعنيه هو أن

ذلك، وقبل كل شيء يوفِّر معالم ما يرون أنه جهة حياتهم. وبما أنهم يعترفون بمجموعة التمييزات النوعية كلها، ولما كانت كل تلك التمييزات تشتمل على تقييم قوي، بأنهم صاروا قادرين على الحكم على أنفسهم وعلى الآخرين بمقدار ما يحرزون من الخيرات المعنية، ويبدون إعجابهم بالذين يقومون بذلك أو يزدرون بهم، فإن للخير الأعلى مكاناً خاصاً.

فالتوجّه نحو ذلك هو الأقرب إلى تعريفي هُويّتي، لذا، فإن توجهي إلى ذلك الخير له أهمية فريدة عندي.

ومع أنني، وبشكل طبيعي، أريد أن أكون في وضع جيّد بالنسبة إلى جميع الخيرات التي أعترف بها ولأيّ واحد منها، وبالنسبة إلى التحرك نحوها لا بعيداً عنها، فإن توجهي بالنسبة إلى ذلك الخير له أهمية حاسمة.

ومثلما هو توجهي إليه جوهري لهُويّتي، فإن معرفتي بأن حياتي ابتعدت عنه، أو يستحيل الاقتراب منه، ستكون مدمّرة ولا تحتمل. فهي تهدّدني بالغرق في اليأس لعدم قيمتي، الذي يضرب في جذور وجودي كشخص. ومقابل ذلك، أقول إن الثقة بأني أتوجه نحو ذلك الخير تضفي عليّ الشعور بالكمال وبالامتلاء الوجودي، بوصفي شخصاً أو ذاتاً، ولا سواه يقدر على ذلك. وبما أن جميع الخيرات التي أعترف بها، مهما كان مقدار تحققها، القليل أو الكثير، يسمح بسؤال جوابه نعم/ لا متعلّق بوجهة حياتي بالنسبة إليها، فإني إذا كنت ملتزماً التزاماً قوياً بخير أعلى، بهذا المعنى، سأجد السؤال الذي جوابه نعم/ لا حاسماً حسماً مطلقاً بالنسبة لما أكون كشخص. ويوجد عند الناس الذين يفهمون بهذه الطريقة، انقطاع نوعي بين هذا الخير الواحد والخيرات الأخرى، فهو فوق هذه الخيرات بما لا يُقارن، وبشكل لافت أكثر مما ترى هذه الخيرات بأنها أكثر قيمة، وبما لا يقارن، من الحياة التي تفتقر إليها، لذا، فإني قد أرى أن التحقيق التعبيري ذو قيمة أكبر، وبما لا يُقارن، من الأشياء العادية التي نشتهيها في الحياة، لكني اعتبر حبّ الله أو البحث عن العدالة، وبما لا يقارن، أعلى من ذلك التحقيق. فالتمييز النوعي من المرتبة العليا ذاته يفصل الخيرات التي تُعرَّف، هي نفسها، بتمييزات من مرتبة أدنى.

والذين لم يلتزموا بطريقة أحادية، حتى هؤلاء، يعترفون بالخيرات العليا.

أعني، نحن نقرّ بالتمييزات النوعية من المرتبة الثانية التي تعرِّف الخيرات العليا، التي على أساسها نفرِّق بين الخيرات الأخرى، وننسب إليها قيمة أو أهمية تفاضلية، أو نحدِّد متى نتبعها وإذا وَجبَ أن نتبعها. فلأدع الخيرات ذات المرتبة العليا من ذلك النوع "خيرات فوقية"، أي، الخيرات التي ليست فقط خيرات أهم من سواها وبما لا يُقارن، وإنما هي التي توفِّر وجهة النظر التي بها توزن، يحكم عليها، ويُبتُّ بها.

غير أنه قد يبدو أننا جميعاً، نعرف بعض ذلك، وأن تلك المرتبة هي التي تعرِّف "الأخلاقي" في ثقافتنا، أي: مجموعة من الغايات أو المطالب التي ليس لها أهميةٌ فريدة فحسب، بل تهيمن على سواها وتسمح لنا بالحكم عليها. لقد وجد ميلٌ عام في الفلسفة الحديثة، لتعريف الأخلاق بنوع من الفصل، بالرغم من أن تعريف الحدود تغيّر. فكَنْت يعرف الأخلاقي بمفردات الأمر القطعي اللاشرطي، ويعرِّف هذا بفكرة الشمولية أو بكوننا أعضاء في مملكة غايات[21].

وهابرماس، في أيامنا، يُحدِّد مجموعة من المسائل لها علاقة بالعدالة الشاملة، وبالتالي، بالمقبولية الشاملية للمعايير، التي هي ميدان أخلاق الخطاب، وهو يحدِّد عليها مرتبةً عليا من المسائل الخاصة بالحياة الفضلى أو الأكثر إرضاءً[22]. وفي هاتين الحالتين، وفي حالات كثيرة أخرى، يشتمل "الأخلاقي" على ميدان هو أضيق كثيراً مما عرَّفه الفلاسفة القدماء بأنه "أخلاقي". فقدّم برنارد وليامز، في محاولة رمت إلى تحدّي تلك الوضعية الخاصة، وصفه الخاص لما رآه خيطاً عاماً مشتركاً في الفلسفة الأخلاقية الحديثة، وهو: تعريف "للأخلاقي" بمفردة فكرة الواجب[23]. وهيغل الذي أراد أيضاً، أن يتحدّى "الأخلاق" كان عنده شرحه الخاص للفرق[24].

فما يسوِّغ هذا النوع من الفصل، أو ما إذا كان بالإمكان تسويغه مسألة كبيرة من مسائل النظرية الأخلاقية. لا ريب في أن يكون هناك، وبصورة دائمة، ترتيب للخيرات على شكل مراتب. وإن النظرية الأخلاقية الأكثر شمولاً، تلك التي تتجنَّب حشد صنف خاص من الغايات أو المسائل بوصفها حاسمة حسماً فريداً، لا بدّ لها من أن تدخل فكرة ما عن الأهمية النسبية للخيرات. ونظرية أرسطو، وهي العظمى بين النظريات الشاملة، في التقاليد، هي مثل صالح. غير أن هذا يترك الباب مفتوحاً لمسألة كيف نتصدّى للغايات المتنافسة المختلفة، في أوضاع

الحياة المختلفة. ففي بعض الحالات، قد يكون لغايةٍ من مرتبةٍ أدنى إلحاحٌ استثنائي. ومقابل ذلك، نجد أن نظريات الفصل تعزل خيراتها العليا من الظهور في العملية التفكيرية ذاتها. وبحسب نظرية كَنْت، يجب أن تخرس اعتبارات السعادة، عندما يخاطبنا الأمر القطعي اللاشرطي. وغالباً ما يُعرَّف "الأخلاقي" بما يكون له قوة غلاّبة مقابل ما هو مجرَّد "تعقّلي"[25].

سوف أتناول هذه المسألة، مسألة وضعية الأخلاقي في القسم الآتي. أما هنا، فإني أريد أن أتابع، وبشكل إضافي، طبيعة "الخيرات الفوقية" والصعوبات التي تضعها للأطروحة التي أطوِّرها.

بشكل عام أقول، إن الخيرات الفوقية هي منبع نزاع. وأهمها، وهي التي كان الالتزام بها هو الأوسع، في حضارتنا، كان قد نشأ عبر خلافة تاريخية لما كان قبلاً من وجهات نظر غير وافية - مماثلة للخلافة النقدية للعلم الحديث بعد العلم ما قبل الحديث، التي جئت على ذكرها في نهاية القسم الأخير. فالخيرات الفوقية يفهمها الذين يناصرونها كخطوة إلى وعي أخلاقي أعلى.

لنأخذ ما قد يكون أكثر مثل في الثقافة الحديثة حدّةً، والذي يقبله كثيرون بوصفه خيرهم الأعلى (أو نقول، في هذه المرحلة، إنه مبدأ الحق) وهو مفكرة العدالة الشاملة و/ أو عمل الخير، الذي يحسبه يجب معاملة جميع البشر بالاحترام المتساوي، بصرف النظر عن العرق، الطبقة، الجنس، الثقافة، الدين. غير أننا، نحن الذين نقف داخل هذا الإطار، واعون أنه لم يكن معترفاً به دائماً، وأن هذه الأخلاق الشاملة حلَّت محلّ أخلاق سابقة كانت مقيَّدة من نواحٍ عدّة، وأن ذلك تحقق عبر عددٍ من المراحل تمَّ ربحها بنضال قاسٍ ومؤلم فمن هذه الناحية، يشبه مبدأ الاحترام الشامل والمتساوي مفهومنا الحديث للعلم الذي له به بعض الروابط والعلاقات الفكرية الحميمة. وكما حصل مع علومنا، فإن الشعور الذي يثيره عبر الخلافة التاريخية لوجهات نظر أقل كفايةً يتماشى مع وظيفتها كمعيار لنقد المعتقدات والممارسات المعاصرة.

لذا، فإن مبدأ الاحترام المتساوي ليس معرَّفاً فقط، بنشأته التاريخية في الأزمنة الحديثة الأولى بوصفه نفياً لمفاهيم تراتبية للمجتمع، فهو أيضاً، يستمر، ويجد تطبيقات جديدة - كما يحصل اليوم مثلاً، في العلاقات بين الجنسين،

وتحدّي أشكال "أبويّة" للحياة معينة، كانت قد تركها أصلاً، من دون تحدٍّ، مناصروها الحديثون الأوائل.

يقدِّم لنا هذا المثل صورة خير فوقي يقوم فيه وعينا بكونه أعلى من سواه، بما لا يُقارن، على فهمنا بأنه خلف نظرات سابقة ذات كفاية أقل، وما يزال يفيد كمعيار به يمكن نقد وجهات النظر المعاصرة، ويمكن تبيان أنها ناقصة أحياناً. ويبدو أن هذا يصحّ على ما يعرف بأنه خيرات فوقية، في حضارتنا بعامة. لنأخذ نقطتين أصليتين اثنتين أخريين تتعلقان بمثل هذه الخيرات، أقصد الأفلاطونية من ناحية، وظواهر الوحي الديني اليهودي - المسيحي، من ناحية أخرى، وكان كلاهما قد عُرِّفا بأنهما خلافتان تاريخيتان - لأخلاق الشرف عند هوميروس، وأشكال الوثنية، على التوالي - وكلاهما ظلاّ منبعين للنقد الراديكالي الموجَّه للممارسات والمعتقدات القائمة.

لذا فإن نظرة أخلاقية منظَّمة حول خير فوقي بتلك الطريقة هي ذات نزاع وتوتّر داخليين. فليس الخير الفوقي مرتَّباً فوق خيرات المجتمع الأخرى المعترف بها فقط، فهو يستطيع، في بعض الحالات أن يتحدّاها ويرفضها، كما فعل مبدأ الاحترام المتساوي بالخيرات والفضائل ذات الصلة بالحياة الأسروية التقليدية، وكما فعلت اليهودية والمسيحية بطقوس الأديان الوثنية، وكما فعل مؤلف(*) كتاب: **الجمهورية** (*Republic*) بخيرات وفضائل حياة المواطن المتعلق بالمسابقات الرياضية عند الإغريق. وذلك سبب كون الاعتراف بخير فوقي منبعاً لتوتّر ومعضلات في الحياة الأخلاقية.

والحيازة على خير فوقي ينشأ عبر استخلاف نظرات سابقة معناه جلب (أو القيام بـ) ما دعاه نيتشه "تقييم القيم على أساس مختلف"(26). فلا يُنصَّب الخير الفوقي الجديد بوصفه معياراً تُقاس به خيرات عادية أخرى فقط، لكنه، وغالباً، ما يغيّر تغييراً جذرياً رأينا بقيمتها، وفي بعض الحالات، وَسْم ما كان يُعد، في السابق، مثالاً أعلى بأنه غواية. مثل ذلك كان مصير أخلاق الشرف عند المحارب على يدي أفلاطون، ولاحقاً، على يدي أوغسطين، ولاحقاً أيضاً، في

(*) المقصود بمؤلف الجمهورية الفيلسوف اليوناني أفلاطون (المترجم).

نظر الأخلاق الحديثة للحياة العادية. وكما رأى نيتشه، وأحسن الرؤية، إن تقييم القيم على أساس مختلف ليس، بالضرورة مسألة نهائية حاسمة. تكون مرةً وإلى الأبد. فالخيرات القديمة المدانة تبقى وتقاوم، وبعضها لا يمكن استئصاله من القلب البشري.

لذا، يستمر الصراع والتوتّر.

ثمَّة استراتيجيتان متطرفتان بهما يمكن تجنّب كل تلميح لمعضلة، هنا. أولاهما، بسلوك الطريق كله، وباتساق منطقي كلّي، فإطار اعتمادات أي من الخيرات يقف في طريق الخير الفوقي. تلك هي الوقفة الفكرية التي بدا أن سقراط أفلاطون قد اتخذها في كتاب **الجمهورية**، حيث الأمور العادية التي تخص الحياة الأسروية والملكية لم يكن لهما اعتبار عند حرّاس المدينة، باسم التناغم الاجتماعي. ولندعُ ذلك الوقفة "التعديلية" غير المساومة.

ومقابل ذلك، كانت الاستراتيجية الممكنة الأخرى هي التي قدَّمها أرسطو. وهي تقول بالتأكيد على جميع الخيرات. والحق يُقال، إننا نسأل، بالنسبة إلى الخيرات التي توصلنا إلى الاعتراف بها، والمرتبطة بنمط التبادل الاجتماعي الذي تطوّر بيننا، بالشكل الذي وصفته في القسم الأخير، والذي يعكس أكثر الرؤى حساسيّةً عند الذين يحيون داخل هذا النمط: من هو الذي يمكنه أن يقول إن تلك لا قيمة لها؟ وفي الأخير، أين يمكن للإنسان أن يقف ليقرِّر ما هو خير البشر، إن لم يكن داخل (أو) شكل من أشكال الحياة ينتبه للخيرات التي يميل الشعب إلى طلبها داخل ذلك الشكل؟ لذا، يجب فهم الحياة الجيّدة بوصفها الحياة التي تجمع، وإلى أقصى درجة ممكنة، جميع الخيرات التي نسعى إليها. ولا ريب في أن هذه الخيرات ليست بذات القيمة، وقد اعترف أرسطو أن بعضها له مرتبة أعلى من مراتب القيم الأخرى – مثلًا، التفكير التأملي (Theuria) ونوع التفكير العادي الذي يتطور في حدّه الأقصى إلى تعقّل أو حصافة (Phronesis). وهذه القيم تمسّ مسّاً مركزياً حقيقتنا بوصفها حياة عقلية، وغيابها يفرغ بالتالي، الحياة من الكثير من قيمتها. ويجب فهم أولويّتها بمفردات الأولوية العليا، وليس بوصفها تقدِّم منظوراً نقدياً منه يمكن نفي القيم الدنيا كلها.

يمكننا القول، إن الذي يؤدي دور "الخير الفوقي" في نظريّة أرسطو، هو

"الخير الأعلى" (teleion agathon) ذاته، لكن هذا هو الحياة الصالحة كلها، أي جميع الخيرات معاً في نسبها الملائمة.

ولتلك الاستراتيجية "الشاملة" حجج قويّة تدعمها. غير أنه يصعب تتبّعها بكليّتها. فهي تشمل احترام جميع الخيرات الداخلة في الممارسات التي يطوِّرها البشر، في مجتمعاتهم المختلفة. وما أعنيه بالخيرات "الداخلية"، تلك الخيرات التي يجب فهم نقطتها الرئيسية على خلفيّة نمط معين من التبادل الاجتماعي بالشكل الذي بحثته، في القسم السابق[27]. غير أننا إذا قمنا بذلك، فسوف نبتعد في اعترافنا بالخيرات الفوقية عندما تعطي الطريق الشامل كله. فنحن واعون جداً بأنه كان وتوجد مجتمعات وأنماط من التبادل الاجتماعي شرّيرة وفاسدة أو هي غير متّسقة مع العدالة أو الكرامة الإنسانية. ولا يشجعنا اتباع المسار الأرسطي عندما نفكر أن الفيلسوف نفسه سوّغ العبودية، ناهيك عن تسويغه الموقع الثانوي والتابع الخاص بالنساء. وهذا لا يعني أن السخط الأخلاقي ضد أرسطو نفسه مستحق في هذه المسألة، وإنما يعني أننا نستطيع أن نرى جيّداً كيف تبدو تلك المؤسسات كاملة ولا غبار عليها، في ذلك المجتمع، بينما نراها نحن، الآن مفرطة ومن دون ضمير وأن ما يناسبها هو الإصلاح أو الإلغاء.

غير أنه يمكننا، وبشكل مباشر، أن نرى، من كل ذلك، أن موقع تلك الخيرات الفوقية في حياتنا لا يمكن إلا أن يحدث قلقاً إبستمولوجياً، يغذّي بدوره، المزاج الطبيعي ونظريات الاختزال المختلفة التي كنت أنازعها. وأنا أقول، إنه سيظل هناك فسحة لمذهب طبيعي مصقول، حتى عندما يتعدّى الإنسان النظريات الاختزالية الفجّة، تلك التي تعتبر القيم مرتسمات بسيطة على العالم المحايد، وحتى بعد أن نقبل أن الموقع الصحيح والمناسب لنظراتنا التقييمية هو داخل خبرتنا ونحن نقيم في العالم داخل شكل للحياة معين.

وهذا يجعل فهم تقييماتنا من بين مدركاتنا الحسّية للعالم ولوجودنا الاجتماعي التي لا تنفصل عن عيشنا في شكل حياتنا وإسهامنا فيه. ومع التسليم بنمط التبادل الاجتماعي، والتسليم بأن هذا النمط منظَّم حول خيرات معينة نحن نعزّها، وأنها بدورها، تصنع صفاتٍ وشروط قيمٍ أخرى لنا، فإننا لا نقدر إلاّ أن نرى حياتنا بمفردات تمييزات نوعية معينة.

أو تكون الطريقة الوحيدة للتجرد من تلك، الوقوف كلياً، خارج ذلك النمط من الحياة، لأن إدراك العالم بمفردات تلك القيم لا ينفك عن الإسهام في طريقة الحياة تلك.

ويمكن لهذا المذهب الطبيعي المصقول أن يوافق على أن التمييزات المعلَّمة بمفردات قيمنا، هي حقيقية كسواها، ويقيناً، هي ليست مجرد مرتسمات. فتعلمها سيعتبر بمنزلة الحصول على نوع من "المعرفة"(28). غير أنه، مهما تكن الحقائق التي يمكن إيجادها هنا، ستكون مع ذلك، نسبية لشكل الحياة، وبمعنى حاسم. وعدم وجود سبيل للفصل في النزاع الجدلي يكون بمقدر ما لا تبدو تلك الخيرات أنها كذلك من وجهة طريقة في التفكير أخرى، أو تبدو خاطئة أو شرّيرة أحياناً. فكل طرف يجب الحكم عليه من وجهة نظره الخاصة، فلا يوجد موقع يتعدى الاثنين، منه يمكن البتّ بالمسألة.

طبعاً، أنا أقبل ذلك كإمكانية، أعني: هذه هي الإمكانية التي وصفتها بمصطلح "عدم إمكانية القياس بوحدة واحدة". غير أني أتكلم هنا، عن نمطٍ من المذهب الطبيعي يحوِّل مثل هذه النسبية الثقافية إلى مصيبة، إلى قيد مبدئي. وبالضبط، لأنه يتصوَّر "موضوعية" تقييماتنا بمفردات وجودها العميق في طرق حياتنا المختلفة، فإنه لا يجيز مبدئياً، لوسيلة يمكن بها تبيان أن الخيرات المدّخرة في طريقة للحياة معينة، هي خاطئة أو غير وافية.

غير أن شيئاً مثل ذلك هو ما تشتمل عليه ادعاءات الخلافة النقدية التي وضعت لصالح الخيرات الفوقية. فعندما نقف داخل نظرة أخلاقية خاصة بالاحترام الشامل والمتساوي، فإننا لا نعتبر إدانتها للعبودية، أو إحراق الأرامل، التضحية الإنسانية، أو ختان الأنثى، مجرد تعابير عن طريقة وجودنا، تستدعي إدانة صحيحة متبادلة ومتساوية لعملنا الحرّ، وزواج الأرامل، التضحية اللادموية والمساواة الجنسية من قبل المجتمعات التي تزدهر فيها تلك الممارسات الغريبة.

والحق أننا نجد أنفسنا أحياناً، نفكر بتلك المفردات في لحظات تأملنا، ولا يكون ذلك فقط، بتأثير من الإبستمولوجيا الطبيعية، وإنما بسبب مشاعرنا المتعاطفة والمضادّة للاستعمار، أيضاً (وللسخرية، هذا فرع آخر لمبدأ الاحترام الشامل). غير أن النظرة الأخلاقية تنشئ مزاعم أوسع، وذلك بسبب طبيعتها ذاتها.

وذلك، لأنها تنتج نقداً لا يرحم لجميع المعتقدات والممارسات في مجتمعنا التي أخفقت في تطبيق معيار الاحترام الشامل. وهي تبعد، وبقلبٍ قاسٍ الخيرات الموجودة في تلك الممارسات المنتهكة للقواعد. ويصعب رؤية سبب الفشل المفاجئ لتلك الراديكالية النقدية، عندما نبلغ حدود مجتمعنا - الحدود التي يصعب رسمها، بأي حال -وسبب تغاضيها عن الزلاّت القاسية التي نقع عليها في الحضارات ما قبل الحديثة، هذا، على سبيل المثال. فإذا كنا لا نقبل ممارسات لا تؤمِّن أن تحصل النساء على نصيبهن من الأعمال، فكيف نقبل ظواهر تعدد الزواج، البردة (Purdah)، وختان الأنثى، ناهيك عن قتل النساء "الساقطات" من قبل أقربائهن حفاظاً على شرف الأسرة؟

هل يمكننا أن نحافظ على موضوعية تلك المزاعم النقدية المتقاطعة الثقافات الموجودة في ما دعوته الخيرات الفوقية؟ طبعاً، أنا لا أعني، هل نستطيع أن نبيّن أن كل تلك المزاعم صائب؟ فالكثير منها، لا شك أنه خاطئ وذو تمركز إثني عميق وعديم الشعور. فما أقصده هو، هل يمكننا أن نبيّن كيف يمكن أن يكون أي زعمٍ من ذلك النوع صائباً؟ أو إن جميع تلك المزاعم غير مقبول، مبدأياً، لأنه مضادّ لأسس تقييماتنا، كما يريدها مذهبنا الطبيعي المصقول؟ وبغية أن نرى كيف يمكن أن تكون تلك المزاعم صائبة، علينا أن نقوم بإدارة دفعة أخرى من الحجّة ذاتها ترفعنا وتخرجنا من المذهب الطبيعي الفجّ. ففي مواجهة النظرة المفيدة أن كل تقييم هو مجرد مرتسم لردود فعلنا الذاتية على العالم الحيادي، علينا أن نلجأ إلى ما يمكن دعوته الظاهرية الأخلاقية، والتي يمكن رؤيتها هي، أيضاً، كبحث في السِّمات التي لا مهرب منها الخاصة بلغتنا الأخلاقية. ولقد حاولت أن أبيّن في القسم 1.2 أن التوجّه نحو الخير ليس بالأمر الاختياري الزائد، وليس بالشيء الذي يمكن أن ننخرط فيه أو نتمنع عنه إرادياً، بل هو شرط كينونتنا ذواتاً وبهُويات. وفي القسم الأخير ذكرت الحجج التي صيّرها أتباع فيتغنشتاين[29] مألوفةً، والمفيدة أن لغة تقييمنا، وفي معظمها، لا يمكن ترجمتها بأنها تعبِّر عن ردود فعلنا على سماتٍ للعالم، حياتنا، أو المجتمع، هي محدَّدة أو يمكن تحديدها بمفردات حيادية. فمثلاً، إن منطق مفردات القيمة كالشجاعة أو الكرم هو من النوع الذي يقتضي أن تترجم بوصفها تبرز صفاتٍ يمكن رسمها، مثل "أحمر" أو "مربَّع"، هو سِمةٌ جوهرية وقيمتها منه، وبالضبط.

ولا شك في أنه من الواضح أن شرطاً جوهرياً لوجود مثل تلك الصفات هو وجود كائنات بشرية في العالم، تتمتع بشكل معين من أشكال الحياة، وبأنواع من الوعي، وبنماذج معينة من الاهتمام. غير أن هذه الصفات لا تقل عن أن تكون سماتٍ حقيقية للعالم الذي يحتوي على البشر مثل أي صفات "حيادية".

وإن الفكرة الأساسية التي تجعل هذه الحجّة مقنعة، يمكن وضعها على النحو الآتي: بأي شيء آخر يمكن تحديد ما هو حقيقي أو موضوعي، أو جزء من مجموعة الأشياء، بغير رؤية الصفات أو الكائنات أو السِّمات التي يضعها أفضل شروحنا للأشياء؟ فالأنطولوجيا المفضَّلة عندنا الخاصة بالتركيب الدقيق للعالم الفيزيائي الذي يشتمل الآن على ما يسمى كوراكات (Quarks)، وأنواع مختلفة من القوة، وأشياء أخرى لا أفهمها إلاّ بغموض. فهذا مختلف جداً عن كيفية تصوّر أجدادنا لتلك الأشياء.

غير أننا نحوز على مجموعة حالية من الكائنات المعترف بها، لأنها أُحدثت فيما نراه، الآن، أفضل شرح للواقع الفيزيائي يمكن تصديقه.

فلا مسوِّغ هناك للعمل، بشكل مختلف، في ميدان الشؤون الإنسانية، الذي به أعني الميدان الذي فيه نفكِّر في عملنا المستقبلي، ونقيِّم خُلقنا وخُلق الآخرين، والمشاعر، وردود الفعل، والتصرّفات، ونحاول أيضاً، أن نفهمها ونشرحها. وكنتيجةٍ لمناقشاتنا، وتأملاتنا، وحججنا، وتحدّياتنا، وبحوثنا، نصل إلى رؤية مفردات معينة تكون الأكثر واقعية وتبصّراً بالنسبة للأشياء الموجودة في هذا الميدان. وما تعينه تلك المفردات سيكون ما هو حقيقي لنا، هنا، ولا يمكن أن يكون خلاف ذلك، ولا يستطيع إلاّ أن يكون كذلك. فإذا كنا لا نستطيع أن نفكر تفكيراً ناجعاً، أو أن نفهم ونشرح عمل الناس بشكل مستنير من دون مثل تلك المفردات "كالشجاعة" أو "الكرم"، فهذا يعني أن تلك المفردات هي سمات حقيقية لعالمنا.

لقد حُرف ميلنا عن مساره بالفكرة المفيدة أن مثل تلك السِّمات لن تظهر في شرح مطلق للعالم. وقد وفَّر المذهب الطبيعي والمذهب الأفلاطوني الذي سبقه، كلاهما، معاً لتلك الفكرة وزناً كبيراً.

غير أن السؤال هو: هل لها وزنٌ عندنا؟ والجواب هو أنه، ليس إلا إذا كنا نملك سبباً للاعتقاد بأن شرحاً مطلقاً، شرحاً مجرداً من الصفات ذات التمركز الإنساني، وخاصة، المعاني التي عندنا عن الأشياء، يوفِّر الشرح الأفضل للحياة الإنسانية، وليس فقط، للعالم ماوراء الإنساني (والذي يبدو الآن واضحاً).

ولا يبدو هذا أنه ليس مدعوماً كقولٍ فقط، ولكنه يبدو على درجة عالية من عدم المعقولية، في ضوء ما نعرفه عن الكائنات البشرية ومصادر الشروح بمفردات مطلقة - لنقلْ فيزيائية أو كيميائية[30]. وما لم نقم بحدسٍ من ذلك القبيل، فسوف نكون ميّالين للقبول بأن عالم الشؤون الإنسانية يجب وصفه وشرحه بمفردات تحسب حساب المعاني التي للأشياء، عندنا. وعندئذٍ سوف نسمح، وبشكل طبيعي ومحتّ، للأنطولوجيا التي لدينا، أن يحدِّدها الشرح الأفضل الذي يمكن الوصول إليه بتلك المفردات. وسوف نتبع ما كنت قد دعوته أعلاه، مبدأ BA (القسم 1.3).

فالمذهب الطبيعي وسابقه المذهب الأفلاطوني يجب أن لا يمنعانا من اتّباع ذلك المبدأ إلى الدرجة التي تسمح للشجاعة وللكرم، ويجب أن لا يخيفانا فيبعدانا عما كنت أدعوه وما زلت الخيرات الفوقية، إذا تبيّن أن هذه لا يمكن حذفها من شرحنا الأفضل. فالخيرات الفوقية أميل إلى أن لا تكون باعثة على الاستقرار الإبستمولوجي وعلى إطلاق ردود فعلٍ يغذّيها المذهب الطبيعي وسلفه الأفلاطوني فينا، وذلك لسببين.

أولاهما يتمثَّل في أنهما يقدِّمان لنا خيراً يتحدّى الخيرات الأخرى ويزيحها. فصورة الحياة الأخلاقية التي يبرز فيها خيرٌ فوقي هي تلك التي نكون فيها قادرين على النموّ من حالةٍ "عادية"، أو "أصلية"، أو "ابتدائية" أو "اعتيادية"، فيها نوجِّه نفوسنا بمجموعةٍ معينة من الخيرات إلى الاعتراف بخير له اعتبار أعظم من تلك الخيرات، لا يضاهى. وإن قبولنا بذلك الخير وحبنا له يجعلنا نعيد تقييم الخيرات في المجموعة الأصلية. فنحكم عليها حكماً مختلفاً، وقد نختبرها اختباراً مختلفاً حتى الوصول إلى عدم الاهتمام، وإلى الرفض، في بعض الحالات.

وكان أفلاطون يرى أنه حالما نرى الخير (The Good)، فإننا نتوقَّف عن

الافتتان بالشرف واللذة والاستغراق في البحث عنهما، كما كنا نفعل من قبل، وسنريد أن ننكر بعض نواحيهما، أيضاً. ويشمل التقديس، في النظرة المسيحية، مشاركتنا بدرجةٍ ما، في الحبّ الإلهي (agapē) للعالم، وهذا يتحوَّل إلى كيف نرى الأشياء وما هي الأشياء الأخرى التي نتوق إليها، ونعتبرها مهمة. أو أقول إن الانتقال من منظور ما قبل عقلي وضيّق إلى منظور ندرك فيه حق جميع البشر في الاحترام المتساوي يحوِّل طريقة رؤيتنا الثقافات التاريخية وممارستها. فما كان يمنح اعتباراً عالياً في السابق، قد يبدو الآن، هزيلاً، مبهرَجاً، استغلالياً. فلم نعد نشعر بالرهبة أمامه. على العكس من ذلك، إن ما يوحي بهذا الشعور الآن، هو القانون الأخلاقي ذاته ومتطلباته الشاملة. فنحن نشعر بأننا أخرجنا من حشدٍ من التقاليد غير المعقولة، وصرنا مواطنين في جمهورية أوسع، هي مملكة الغايات.

وإن الحقيقة المفيدة أن المنظور المحدَّد بخير فوقي يشتمل على تغيّرنا، أي التغيّر الذي يوصف بأنه "نموّ"، أو "تقديس"، أو "وعي أعلى"، ويشمل أيضاً، إنكارنا لخيرات سابقة، كل ذلك يجعله بمنزلة الإشكالية، فهو إشكالية لأنه نزاعي، نقدي للفهم "العادي"، أو "ضال"، أو "بدائي". وهذا الصراع الفعلي وعدم الاتفاق، وما يبدو من غياب للإجماع حول الخيرات الفوقية لا يمكن إزالته، كل ذلك كان دائماً، منبعاً قويّاً وفعّالاً للريبيّة الأخلاقية. ولا شك في أن هذا الهمّ المتواتر يقوّي ردّ الفعل الطبيعي، في هذه الحالة.

فمنذا الذي يقول، إن النقّاد، ومشايعي الأخلاق "العليا" هم ضد الوعي "العادي" أو "الرجل المتوسط الإحساس" (l'homme moyen sensuel)؟ وهذا الارتياب أقوى في العالم الحديث بسبب ما وصفته في القسم 3.1 بأنه التأكيد على الحياة العادية. وإن رفض النشاطات المفترض أنها "عليا"، التأمل أو إسهام المواطن، أو مستويات "أعلى" من التكريس على شكل نسك رهباني، لصالح الحياة العادية، حياة الزواج، والصغار، والعمل في مهنة، كل ذلك أضفى كرامةً أعلى على ما كان قد حُوِّل في السابق، إلى مرتبة أدنى. وهذا أطلق ميلاً قوياً في حضارتنا، اتخذ أشكالاً جديدة، وبعض هذه الأشكال تحوَّل ضد التقاليد الدينية ذاتها التي كانت قد دشَّنت ذلك الميل، ودافع عن الرغبة والتحقيق "الطبيعيين" ضد متطلبات التقديس التي صارت تعتبر الآن، مخادعة ومدمِّرة.

وبعد ذلك، تقدَّم نيتشه بذلك الهجوم وأدخله في مرحلة إضافية، وحاول

أن يخرج من كل شكل التفكير الذي عرفه بأنه "أخلاقي"، أي جميع الأشكال التي تشتمل على رفض ما يفترض أنه "أدنى" فينا، وإرادة القوة، والتوصّل إلى تأكيد ذاتي كلّي أكثر، أي القول بنعم لما يكون الإنسان. وهناك المذهب الطبيعي في عصر التنوير (Enlightenment) الذي غالباً ما صوّر الأخلاقيات الدينية الخاصة "بالأعلى" ليس فقط، بوصفها منبعاً للتعبير الذاتي، بل كتسويغ للاضطهاد الاجتماعي أيضاً، لأن حملة "الأعلى"، أكانوا كهنةً أم أرستقراطيين، مارسوا حقهم الطبيعي في حكم المراتب "الدنيا" لصالح هذه المراتب. وقد توسّع المفكرون النيتشويّون الجدد في ذلك النقد فحاولوا أن يبيّنوا كيف أن أشكالًا مختلفة من الإقصاء الاجتماعي والسيطرة الاجتماعية موجودة في بنية التعريفات ذاتها التي بها كان إنشاء المنظور الأخلاقي الفوقي، كما في نماذج من النظام الديني التي أقصت النساء وسيطرت عليهن(31)، وكما استثنت مُثُلاً عليا وأنظمة سيطرة عقلية وسيطرت على الطبقات الدنيا (والنساء أيضاً)(32)، وكما منعت تعريفات للصحة والتحقيق الجالب الارتياح منشقّين وهمّشتهم(33)، وكما أقصت أفكاراً أخرى في الحضارة الأعراق الخاضعة(34)، وهكذا دواليك.

طبعاً، إن الحجة معقّدة بالحقيقة المفيدة أن جميع أشكال الهجوم تلك، باستثناء هجومات فوكو هي ملتزمة، بوضوح (والواقع هو أني أعتقد أن هجومات فوكو أيضاً، بالرغم من عدم التسليم بذلك) بخيراتها الفوقية المنافسة، وذلك في مجال مثلنا المذكور أعلاه، ومرتبطة بمبدأ الاحترام الشامل والمتساوي. إلاّ أن ذلك لا يقلّل من الحيرة وعدم اليقين اللذين نشعر بهما هنا. غير أنه يبدو، على الأقل أن بعضاً من الخيرات الفوقية المعتنقة بعاطفةٍ قوية لا بدَّ من أن تكون مخادعة، فهي مرتسم لاهتمامات ورغبات ذات إعجاب قليل. والسؤال هو: لم لا تكون جميعها كذلك؟

والحق، يمكن أن تكون كذلك. غير أنه من الخطأ الظن أننا تعثّرنا بحجة قبليّة تبيّن أن الأمر هو كذلك. فالكشف عن أن بعض الخيرات الفوقية موصولة بعلاقات سيطرة، الذي هو ضد المزاعم الواضحة لصالحها، لا يظهر أن جميع المزاعم من ذلك النوع لا يمكن الحصول عليها أكثر من نجاح وجهة النظر المطلقة في الفيزياء (وأكثر من ذلك أيضاً، في أن الوقفة النقدية هي، غالباً – أو دائماً – من منظور خير فوقي منافس).

لذا، لا بديل للمبدأ BA، هنا، كما في كل مكان. فكل ما نقدر عليه هو أن ننظر: فربما سنجد أننا عاجزون عن فهم حياتنا الأخلاقية من دون شيء مثل متطور خير فوقي، وفكرة ما عن الخير ننمو نحوها، وتجعلنا بعدئذٍ، نرى الأشياء الأخرى في ضوء مختلف.

غير أنه يمكن الاعتراض والقول، ليس الأمر مجرد رؤية، بل هو أيضاً، أمر يختص بالنقاش، والبرهان على أن وجهة نظر هي أفضل من سواها.

وهذا يطرح المسألة الصعبة، مسألة العقل العملي. فهل توجد طريقة عقلية عند A ليقنع B بأن منظور خيره الفوقي هو أعلى؟ وإذا كان الجواب بالنفي، عندئذٍ، كيف يمكن A أن يقنع نفسه عقلياً؟ أو أن كل الأمر عبارة عن حدوس تحت - عقلية ومشاعر (كما ادّعى الطبيعيون ولا يزالون)؟

وهنا، ومن جديد نجد أن فهمنا يغلّفه ضباب من الإبستمولوجيا الطبيعية وتركيزها على نموذج العلم الطبيعي. ولأنَّ تتبّع الحجة لصالح نظرية في العلم الطبيعي يتطلّب منا أن نحيِّد ردود فعلنا ذات المركزية الإنسانية، فإننا نستنتج، بسهولة أن الحجج في ميدان العقل العملي يجب أن لا تعتمد على ردود فعلنا الأخلاقية العفوية. فعلينا أن نكون قادرين على إقناع الناس الذين لا يشاركوننا أبداً، في حدوسنا الأخلاقية الأساسية المتعلقة بعدالة قضيتنا، وإلا فلن يكون للعقل العملي نفع. وقد حاولت عقائد حديثة معينة أن تواجه ذلك التحدّي[35]، لكننا لا نحتاج أن نبحث في نواقضها بالتفصيل لنبيّن أن التحدي لا يمكن مواجهته. والخطأ يمثل في التفكير بوجوب هذه المواجهة. وإذا ارتكبنا ذلك الخطأ، فلن يكون بوسعنا إلا اليأس من العقلي العملي، ونكون عندئذٍ، جاهزين للاستسلام للاختزال الطبيعي.

غير أنه، إذا كانت الأنطولوجيا الأخلاقية التي لدينا تنبع من أفضل شرح للميدان الإنساني الذي يمكن بلوغه، وإذا وجب أن يكون هذا الشرح بمفردات إنسانية مركزية، مفردات لها علاقة بمعاني الأشياء عندنا، عندئذٍ، فإن الطلب بأن نبدأ من خارج جميع تلك المعاني، ولا نعتمد على حدوسنا الأخلاقية أو على ما نجده متحركاً تحركاً أخلاقياً، ما هو إلا اقتراح لتعيير الموضوع. إذاً، كيف ينشأ العقل العملي؟ وكيف يقنع بعضنا البعض الآخر أو كيف نقنع أنفسنا، عقلياً؟

التفكير العملي، كما قلت في مكان آخر[36]، هو التفكير في التحوّلات.

فهو لا يهدف إلى تحديد أن وضعاً ما هو صحيح، وبصورة مطلقة، بل تحديد أن وضعاً هو أعلى من آخر. فهي معنيٌّ، حفيةً أو علناً، ضمنياً أو صراحةً بالقضايا المقارنة. فنحن نبيّن أن أحد المزاعم المقارنة ذو أساس مكين، عندما نتمكن من أن نبيّن أن الانتقال من A إلى B يشكل مكسباً إبستمولوجياً. وهذا ما نفعله عندما نبيّن مثلاً، أننا ننتقل من A إلى B عبر تحديد وحلّ التناقض في A أو الاختلاط الذي اعتمد عليه A، أو عبر الإقرار بأهمية أحد العوامل الذي أخفاه A، أو بشيءٍ من هذا القبيل. فالحجة تركزّ على طبيعة الانتقال من A إلى B. وعصب البرهان العقلي يمثل في تبيان أن ذلك الانتقال هو من نوع اختزال الخطأ. والحجة تقاوم تأويلات منافسة تختص بانتقالات ممكنة من A إلى B أو من B إلى A[37].

هذا الشكل من الحجة منبعه السرد القصصي لسيَر حياة الناس. فنحن نقتنع أن نظرةً معينة هي أعلى من سواها، لأننا نكون قد عشنا انتقالاً نفهمه مختزلاً للخطأ، وبالتالي، كسباً إبستمولوجياً. فأنا أرى أني كنت في حالة اضطراب حول مسألة العلاقة بين الامتعاض والحب، أو أرى أن هناك عمقاً للحب منحه الزمن، لم أكن أحسّ به، من قبل. غير أن هذا لا يعني أننا لا نتناقش ولا نستطيع أن نتناقش. فاعتقادنا أننا ناضجون أخلاقياً لا يمكن تحدّيه باعتقاد آخر. فقد يكون خداعاً. وعندئذٍ نتناقش والنقاش هنا، هو نزاع جدلي بين تأويلات ما أعيشه.

وإذا كانت الخيرات الفوقية تنشأ عبر الخلافة، فإن الاعتقاد بها مصدره قراءة الانتقالات إليها، وفهم معين للنمو الأخلاقي. وهذا مفتوح دائماً، للتحدّي، أي: الهجومات على الخيرات الفوقية ووصفها بأنها قمعية وجائرة لا تؤلف سوى أقسى نوع من تلك التحديات. وعندما أراد نيتشه أن يشنَّ هجوماً كاسحاً على الأخلاق، فإنه فعل ذلك بتقديم شرحٍ للانتقال إليها، وهو نشوء أخلاق العبودية. "فالأصل" هو الاسم الذي يطلق على هذا النوع من السبر. ولا إنسان يمكنه أن يخفق في الاعتراف بأن أنواع الأصول عند نيتشه مدمِّرة، هذا إذا صحَّت. وذلك، لأن الأصل يصل إلى صميم منطق التفكير العملي. فلا يمكن الدفاع عن خير فوقي إلا عبر قراءة معينة لأصله.

إن النموذج الرديء للتفكير العملي، المتجذِّر في التقليد الإبستمولوجي، يدفعنا دائماً، إلى عدم الثقة بالحجج الانتقالية. فهو يريدنا أن نبحث عن "معايير" للبتّ في المسألة، أي بعض الأفكار التي يمكن إنشاؤها خارج نظرات النزاع

الجدلي والتي قد تكون حاسمة. غير أنه لا يمكن وجود مثل تلك الأفكار، فنظرتي تحدِّدها حدوسي الأخلاقية، وما يحرّكني أخلاقياً. فإذا جردت من ذلك، أصير عاجزاً عن فهم أي حجّة أخلاقية، من أي نوع. فأنت لا تستطيع أن تقنعني إلا بتغيير قراءتي لخبرتي الأخلاقية، وخاصة قراءتي لقصة حياتي، والانتقالات التي مررت بها وعشتها - أو ربما، رفضت أن أعيشها.

غير أنه عندئذٍ، ستزداد قوة ذلك النموذج الرديء الخارجي، بشيء آخر، وهو أحد السببين الرئيسيين الاثنين اللذين يربّيان الشك بالخيرات الفوقية. وغالباً ما يقوم هذان بإشارات جوهرية إلى كائنات أو حقائق تتعدّى الحياة الإنسانية، كما فعل أفلاطون بفكرة الخير، أو النظرات الدينية بالنسبة إلى الله، وكما فعلت بعض النظرات الرومانطيقية المشتقة من الطبيعية بوصفها منبعاً عظيماً.

وهذه تشكل إشكالية(*) في حدّ ذاتها، وإذا نظر إليها في ضوء سابقها الأفلاطوني، فإنها تبدو إشكالية مضاعفة: لأن تلك الكائنات لا دور لها لتقوم به في شروحنا للعلم الطبيعي، اليوم. فإذا كنا متّسقين مع تمسّكنا بالمبدأ BA، فيجب ألاّ تزعجنا هذه الحقيقة، غير الهمّ المقلق الذي ينشأ من مكان آخر. إذ يبدو أن إحداث تلك الوقائع يتضمَّن شيئاً عن نظام الحجّة. فلو كنت أفلاطونياً فعليك أن تقول: أولاً، تحقق من أن العالم منظَّم للخير، ثم استنتج من هذه الحقيقة أن عليك أن تعتنق ردود فعل أخلاقية معينة، وتندمج في داخلك حدوس أخلاقية معينة. والمؤمن بالله لا بدَّ من أن يقول: عليك أولاً، أن تدرك أن هناك ربّاً، وأنه خير، وخالق... إلخ. وبعدئذٍ، سوف ترى أن واجبك يقضي بأن تعبده، تطيعه... إلخ.

وذلك كان الشكل العام لتصوّر الحجة في ذلك الميدان، في الأيام التي كانت سابقة الأفلاطونية من دون تحدٍّ. وبعض الفلاسفة فكَّر بأنك تستطيع أن تبرهن على وجود الله من وقائع عن العالم، يمكن أن يصل إليها كل واحد، بغض النظر عن المنظور الأخلاقي.

غير أن قبول الله أو الخير (The Good) ليس له رابطة ضرورية بنظام

(*) إشكالية ترجمتي لكلمة Problematic وهي تعني المشكل الصعب حلّه، أو المشكوك فيه والذي يحتمل النقاش والجدل (المترجم).

الحجّة ذاك. ومن المنظور الحديث، حيث تصدَّع وبلا إصلاح، مركَّب الشرح العلمي والرؤية الأخلاقية بنشوء العلم الطبيعي وصعوده، يبدو أن قبول ذلك غير معقول. غير أنه لا يوجد ما يمنع، بصورة قبليّة، أن نرى الله أو الخير ضرورياً لأفضل شرح لنا للعالم الإنساني الأخلاقي. ولا شك هنا، في قدرتنا على معرفة ذلك عبر التجرّد من حدوسنا الأخلاقية، بل أقول إن قبولنا بأي خير فوقي مرتبط بكوننا نُثار به. ولا بدَّ من الإضافة والقول "بطريقة مركَّبة، لأننا لا نفكر بتلك الأشياء وحدنا وعلى شكل مناجاة ذاتية مهما حضتنا نظرات أخلاقية معينة على فعل ذلك. فقد نقبل شيئاً بوصفه خيراً، بالرغم من أنه لم يحرِّكنا، فنسير متسقين مع الوسط الذي نوجد فيه، إما لأننا نحترم ونقدِّر السلطة القائمة، وإما – في أفضل الحالات – لأننا اخترنا شخصيات معينة كسلطة مرجعية لنا شاعرين أنهم يتحركون بدافع شيء حقيقي وعظيم، بالرغم من أننا لا نفهمه فهماً كاملاً، أو نشعر به، نحن أنفسنا. غير أن الصلة بين رؤية الخير وإثارته لنا لا تنقطع خلال كل تلك السلاسل التوسّطية المركبة. فسلطاتنا، ومؤسسو تقاليدنا، وأولئك الذين أضفوا على تلك الخيرات طاقتها ومنحوها مكانها في حياتنا، كانوا يشعرون بها، وبعمق.

تلك الصلة الجوهرية بين الرؤية والشعور، في ذلك الميدان طُحنت في طواحين الاختزال. ويسهل الاندفاع وتقديم النموذج الذاتي، بالقول: إن أهمية الخير تستكنّ في إثارتنا على ذلك النحو. غير أن هذا النموذج خاطئ بالنسبة إلى أكثر السمات بروزاً من سمات ظواهر أخلاقنا. فنحن نشعر، في خبرتنا الإثارة بخير فوقي، أننا مثارون بما هو خير فيه وليس أنه قيّم بداعي ردّ فعلنا. فنحن نثار برؤيتنا نقطته الرئيسية واعتبارها ذات قيمة غير محدودة. نحن نختبر حبّنا لها بوصفه حبّاً مكين الأساس. وما لا يحرّكني بتلك الطريقة لا يحسب خيراً فوقياً. طبعاً، أنا قد أكون مخطئاً. وقد يكون الأمر كله مجرد مرتسم لرغبة عادية ما تضفي تلك المرتبة العليا على شيء ما، وتحيقه بهالةٍ من الأعلى. والواقع هو أني قد أكون مخطئاً. كما أني قد أكون مصيباً أيضاً.

والسبيل الوحيد للبتّ في الأمر يكون في وضع ذلك النقد الخاص أو مواجهته. فهل يوجد انتقال يخرجني من اعتقادي الحالي يقاوم تحركاً مقلّلا من الخطأ؟ فهل عليّ أن أقرّ مثلاً، بأن مخاوف ورغبات سابقة غير معلنة من النوع غير

المشرِّف كانت تضفي بريقاً على ذلك الخير، لكنه فقده عندما حلَّلت تلك، إلى عوامل؟ فالذي يقاوم، بنجاح مثل ذلك النقد كله هو شرحي الأفضل (المؤقت). فلا وجود لشيء أفضل يمكن أن أتصوَّر أن عليَّ أن أتبعه. وكذلك نقّادي، بالنسبة لذلك الأمر. ذلك ما يقوله مبدأ BA.

والآن أقول، إن الحقيقة المفيدة أني بتطبيقي هذا المبدأ، قد أتوصّل إلى الاعتقاد بالله، بكائن يتجاوز تجاوزاً لامتناهياً خبرتي وفهمي الأخلاقيين، لا تعني أن ثقتي العقلية بذلك الاعتقاد مشادةٌ على أفكار لا تحسب حساب تلك الخبرة الأخلاقية. فهي ليست كذلك، وبموت المركَّب الأفلاطوني، لم يعد ممكناً أن تكون كذلك.

إن حالة العقل العملي تشبه السياق الأكثر بدائية الذي فيه أكتسب معرفة واقعية، ألا وهو الإدراك الحسّي. فثقتي بوعيي لمحيطي المدرك حسياً تقوم، وبمقدار كبير، على الشعور غير الملفوظ الذي عندي، شعور التمتّع بالحصول الحسّي على أشياء، شعور يحيط بجميع مدركاتي الحسّية الخاصة. والاستجابة النموذجية عندما نواجه شيئاً مفاجئاً، غير مستقر، أو خاطئاً، هو التوقف، وهزّ رؤوسنا، والتركيز، ونهيئ أنفسنا للحصول على نظرة جيّدة، والنظر من جديد. جميع تلك المناورات التي غالباً ما نقوم بها من دون أن نركِّز الانتباه عليها تؤدي إلى معرفتنا بكيفية الحصول على صفقة جيدة من المدركات الحسية. وعندما ننظر، من جديد، بعد ذلك، فإننا نضع ثقةً أعظم على هذا الإدراك الحسي الثاني، ولا يكون ذلك لأننا اكتشفنا أن تلك المناورات أفادت بوصفها حيلاً، وإنما، وبالضبط، لأننا حُزْنا على الشعور بأننا الآن، لدينا مكافأة أفضل على الموقف. فشعورنا بأن انتقالنا كان صفقةً أفضل يقع في أساس ثقتنا الحالية.

إن الفكرة المفيدة أن علينا أن نتجرَّد كلياً، من تلك الثقة الخلفية بالصفقة مسألة لا سبب لها مثلما هو الطلب النظير، في الميدان الأخلاقي، والمفيد أن علينا أن نكون خارج الحدوس الأخلاقية. فهذا معناه فحص قيمة تلك الثقة بشيء آخر. غير أن ذلك الشيء الآخر لا بدَّ من أن يكون من خارج ما يمكن إدراكه حسّياً، وبالتالي يسبب لنا مهمة مستحيلة. ولطالما هدَّدت الإبستمولوجيا الكلاسيكية بسوقنا إلى هذا المأزق (cul-de-sac)، والسقوط، بعد ذلك، في قنوط المذهب الريبيّ. ولا شك في أنه، في حالة أو أخرى، يمكن أن تكون ثقتنا،

في مناسبة خاصة مفردة، في غير محلّها. غير أننا لا نكشف ذلك إلا بالتحوّل من صفقة إلى أخرى ذات كفاية أكبر. وإن ابتهاجي، وثقتي الغافلة الخالية من التفكير بأني أعرف الطريق، تفسح مجالاً لفهمي المحترس واليقظ وسيطرتي على ما يحيط بي بعد أن تزلّ قدمي. وثقتي الموهومة والمفيدة وجود مسألة أخلاقية واحدة وليس إلا، وهنا تفسح المجال لتقدير لمشروعية المطالب الأخرى عندما يتمّ نضجي. وأنا أقرأ هذين الانتقالين كليهما، كمكسبين، لذا، فإني أتقبّل وأفضّل وجهات النظر اللاحقة على وجهات النظر السابقة. غير أني لا أقدر، في أي من الحالين، أن أفعل أي شيء بفكرة أنها قد تكون خداعاً، وأن واجبي هو أن أدافع عن نفسي ضد تلك الإمكانية بالابتعاد كلّياً عن أي اعتماد على الحدس أو على صفقة الإحساس. هذا الطلب مستحيل بطبيعته. فوجهة النظر الأخلاقية التي يمكن الاعتماد عليها أكثر من سواها ليست تلك التي أساسها يقع خارج حدوسنا، وإنما هي تلك التي تتأسس على أقوى حدوسنا حيث نجحت هذه في مواجهة تحدّي الانتقالات المقترحة والبعيدة عنها.

3.3

يمكننا الآن، أن نرى، وبشكل أفضل، النقطة الأساسية للجواب الذي قدَّمته، قبل بعض الوقت، للسؤال: ما الدور الذي تؤديه تمييزاتنا النوعية في تفكيرنا الأخلاقي؟ لقد قلت، حينئذٍ (القسم 1.3) شيئاً واحداً، ألا وهو أنها توفِّر أسباباً، لكن يجب أن يفهم ذلك بطريقة مختلفة عن طريقة الفهم العادي. فطالما ظلَّ نموذج العقل العملي الخارجي والخاطئ مسيطراً، فإن فكرة تقديم سبب ذاتها تصفع مبعدة بعض الأفكار الخارجية، التي لا تكون راسيةً في حدوسنا الأخلاقية، مما يبيّن أن ممارسات أخلاقية وولاءات معينة هي صائبة. فالفكرة الخارجية، بهذا المعنى، هي تلك التي تقدر أن تقنع إنساناً لم تحرِّكه رؤية للخير معينة، بأن عليه أن يتبنّاها، أو السلوك بحسب أوامرها، على الأقل. ذلكم هو نوع العقل الذي تقدِّمه صورة طبيعية للحياة الإنسانية للمذهب النفعي أو لأخلاق الرعاية "المادية" من نوع ما، أو نوع من الدعم تستمدّة نظريات مثل المذهب الوصفي (Prescriptivism) عند هير (Hare) من أفكار عن منطق اللغة الأخلاقية[38]. غير أنه، حالما يفكر إنسان بتلك الطريقة، وبعلاقة مثلاً، بنظرة دينية تقول بإلهٍ واحد، فإنه سيكون متوجِّهاً إلى الحصول على صورة خاطئة عن

الموقف، له علاقة ما بزمنٍ سابق، كما قلت أعلاه، ولا صلة له بزماننا. فالاعتقاد بالله لا يقدِّم سبباً بهذا المعنى، لكنه يقدِّمه بوصفه صياغة ما هو حاسم لشكل العالم الأخلاقي بأفضل شرح للإنسان. فهو يقدِّم سبباً بهذا المعنى، لكنه يقدِّمه بوصفه صياغة ما هو حاسم لشكل العالم الأخلاقي بأفضل شرح للإنسان. فهو يقدِّم سبباً كما أفعل أنا عندما أعرض أفضل اهتماماتي لكي أضفي معنى على حياتي وأقدمه لك.

ويمكننا أن نرى مباشرة من ذلك سبب كون إدراك خير فوقي، ونحن نقدّم سبباً، يساعد على تعريف هُويّتي، في ذات الوقت.

كذلك، لا تقدِّم تمييزاتنا النوعية أسباباً بمعنى آخر غالباً ما يثار في أدب الفلسفة الأخلاقية. وبهذا المعنى، نحن نقدِّم سبباً لمبدأ أخلاقي أو أمر معين عندما نبيّن أن العمل المأمور له صفة حاسمة ما تمنحه تلك القوة. فأنا أقول: "يجب أن تفعل A"، وعندما تسأل لماذا، أضيف فأقول "لأن B=A"، حيث "B" تقدم وصفاً لشكل عمل، نحن جمعينا ملتزمون به أخلاقياً. لذلك، فإن تعبئة "B" النموذجية، تكون: "إطاعة القانون"، أو "الوصول إلى أعظم سعادة لأوسع عدد"، أو "الحفاظ على سلامتك". فنحن نقول، إن B يقدم سبباً، لأننا نعتقد أن العمل الذي اختاره وصف A هو مفروض لأنه أيضاً، يحمل وصف B، وليس سواه. وحيث يخفف هذا التحديد، لا يعود A واجباً أخلاقياً. وهكذا، يناقش نصير مذهب المنفعة قائلاً، إن عليَّ أن أدفع ضرائبي، لأن هذا يؤدي إلى السعادة العمومية. غير أنه، في ظروف استثنائية، حيث يسُاء استعمال المداخيل العامة، بشكل مخيف، فإن ذلك التحديد يخفق، ولا يكون عليّ أن أدفع B=A هي واجب ذو تحديد. وهو، بطبيعته يعمل بطرق غير متماثلة. B تجعل A إلزمياً، وليس العكس. فيمكننا أن ندعو B، في هذه الحالة، سبباً "أساسيّاً".

شكل الحجة هذا متكرّر في الأخلاق. فغالباً ما نسأل عما يجعل فعلاً ما صائباً، ونُجاب، بسببٍ أساسي. غير أن مسألة كيف تكون غاياتنا الأخلاقية أو واجباتنا الأخلاقية ذات علاقة بقائمة صغيرة من الأسباب الأساسية، مسألة كبيرة في الفلسفة الأخلاقية. وقد وجد ميلٌ لتنظيم مثير في الفلسفة الأخلاقية الحديثة. فمذهب المنفعة والمذهب الكَنْتي نظَّما كل شيء حول سبب أساسي واحد.

وكما يحدث غالباً، في مثل هذه الحالات تصير الفكرة موثوقاً بها في أوساط المنافحين عن تلك النظريات بحيث أن طبيعة التفكير الأخلاقي تكون متمثِّلة في وجوب أن نكون قادرين على توحيد نظراتنا الأخلاقية حول أساس وحيد. فجون رولز (John Rawls)، مقتدياً جون ستيورات مِلْ رفض ما وصفه النظرة "الحدسية"، النظرة التي تسمح لتعدّدية مثل تلك المعايير الأساسية، هكذا بالضبط[39]. غير أنه، لكي نرى مدى ابتعاد هذه عن أن تكون سمةً جوهرية من سمات التفكير الأخلاقي ما علينا إلا أن ننظر في نظرية أرسطو الأخلاقية. كان أرسطو يرى أننا نتتبع عدداً من الخيرات، وأن سلوكنا يعرض عدداً من الفضائل المختلفة. فنحن نستطيع أن نتكلم عن "خير كامل" مفرد (teleion agathon)، لأن حالنا من النوع الذي يقتضي أن تكون الخيرات المتباينة التي نسعى إليها مجموعة، وبشكل متَّسق، في حياة واحدة، وبنسبها الصحيحة. غير أن الحياة الصالحة ككل، لا تمثِّل سبباً أساسياً للخيرات الجزئية. فلا يوجد منحٌ غير متماثل لمراتبها كخيرات. فالحياة الصالحة يجب أن تشتمل، من بين أشياء أخرى، على بعض التأمّل، بعض الإسهام في السياسة، وإدارة جيّدة للمنزل وللأسرة.

ويجب أن تظهر هذه بنسبها الصحيحة. غير أننا لا نتمكن من القول قولاً ذا ثقافة، إن التأمل هو خير لأنه يظهر في الحياة الصالحة. فالأحرى هو أن هذه الحياة هي صالحة لأنها تشتمل جزئياً على التأمل. هذا التوجّه نحو التوحيد الذي هو أبعد ما يكون عن أن يكون سِمةً جوهرية من سمات الأخلاق هو سمة خاصة من سمات الفلسفة الأخلاقية الحديثة. وسوف أقدم بعض التوضيح لذلك، مع سمات أخرى، أدناه[40].

ما له صلة بحجتي هنا هو أن التعبير اللفظي عن رؤية للخير لا يعني تقديم سببٍ أساسي. فأن تقول إن واجبي أن أمتنع عن استغلال عواطفك أو تهديدك، لأن ذلك ما يتطلبه احترام حقوقك كإنسان، شيء. وشيء آخر أن تضع ما يجعل البشر يستحقون احترامنا، وتصف أعلى نمط من الحياة والشعور يشمله الاعتراف بذلك. صحيح أن التوضيح في الثاني ذو علاقة وثيقة بتعريف الأسباب الأساسية التي نحدثها في نوع الرأي الأول. وإن مفاهيمنا لما يجعل البشر مستحقين الاحترام أعطت شكلاً لقائمة الحقوق التي نعترف بها، وهذه تطوّرت مع مرّ

القرون، مع تغييرات في سابقتها. غير أنها، مع ذلك، نشاطات مختلفة. فهي تقدم أسباباً بمعانٍ مختلفة تماماً.

وإن تمييزاتنا النوعية، بوصفها تعريفات للخير، تقدم أسباباً بهذا المعنى، أي، التعبير اللفظي عنها هو التعبير اللفظي عما يقع في أساس خياراتنا الأخلاقية، ميولنا، وحدوسنا. إنه إبراز ما لديّ من فهم غامض عندما أرى أن A صائب، أو X مخطئ، أو Y ذو قيمة ويستحق الاحتفاظ به، وما قارن. إنه التعبير اللفظي عن النقطة الأساسية الأخلاقية في أفعالنا.

وذلكم هو سبب كونه مختلفاً عن تقديم سبب خارجي. فأنا لا أستطيع أن أقنعك بوصفي للخير إلا إذا تكلمت معك عبر التعبير اللفظي عما يقع في أساس حدوسك الأخلاقية القائمة، أو عبر وصفي بغية دفعك إلى نقطة تجعله وصفاً لك. وهذا هو سبب عدم إمكانية استيعابه ليعطي سبباً أساسياً. ويتّصل بالوصف الأكثر أساسيةً للأعمال، أننا نستطيع أن نظل مكافحين لنوضِّح ما هو مهم، وذو قيمة، أو ما يستحوذ على ولائنا، كما في المثل المذكور، أعلاه، مثل احترام حقوق الإنسان. ليست هذه بخطوة نحو مستوى أساسي أكثر من سواه، إذ لا وجود لعدم تماثل. غير أنه يمكننا أن نرى كيف يمكن للصياغة اللفظية للخير أن تساعد تعريفات إضافية لما هو أساسي.

وهكذا، يمكننا أن نرى المكان الذي للتمييزات النوعية في حياتنا الأخلاقية. فوظيفتها، قبل الصياغة اللفظية، تتمثَّل في شعور توجيهي بما هو مهم، ذو قيمة، أو آسر، يظهر في حدوسنا الدقيقة الخاصة بكيف يجب أن نفعل، نشعر، نستجيب في مناسبات مختلفة، ومن أيّها نقترب عندما نفكّر بالأمور الأخلاقية. إن صياغة تلك التمييزات معناه إبراز النقطة الأساسية الأخلاقية في الأفعال والمشاعر التي تفرضها حدوسنا علينا، أو تدعونا إليها أو تقدمها لنا بوصفها تبعث على الإعجاب. فهي لها تلك المكانة في ميدان الخيرات الواسع نكافح فيه طول حياتنا، وفي ميدان الخيرات العليا الخاص، التي لها مرتبة أهم وأكثر إلحاحاً، بما لا يُضاهى.

وبمعنى من المعاني، قد يبدو قول ما قلته غير ضروري أبداً. أليس هو مجرد حقيقة بديهية؟ غير أن الحقيقة هي أن هذا البحث كله، ومنذ البداية، كان يجاهد

لوضع هذه النقطة. فما كنت قد وصفته، في أول الأمر، "بالأطر" قدَّمته بوصفه يقدِّم افتراضات خلفيّة لردود فعلنا الأخلاقية، ولاحقاً، بوصفه يقدم السياقات التي يكون فيها، لردود الأفعال تلك، معنى. وبعد ذلك تابعت النقاش لأقول إن العيش داخل تلك الأطر ليس بالأمر الاختياري الزائد، فهو ليس مما يمكن أن نعمل من دونه، بل هو الذي يوفِّر نوعاً من التوجيه هو جوهري لهويّتنا. وما يبدو أنه يجعل قول كل ذلك ضرورياً هو المقاومة التي تبديها النزعة الطبيعية التي تتخلَّل الكثير من فكرنا الفلسفي، في المجتمع كله، وليس في الأوساط الأكاديمية فقط. ونمط التفكير الذي يطفو على السطح في البيولوجيا الاجتماعية (Sociobiology) المعاصرة يريدنا أن ننظر في استجاباتنا الأخلاقية خارج أي سياق صانع للمعنى، تكون الاستجابات العميقة كلها كالاستجابات المعويّة ومثل الغثيان(41).

وعلى المستوى المصقول ثقافياً، نجد صورة للقيم بوصفها مرتسمات على عالم حيادي نعيش في داخله بشكل عادي وإن بلا وعي منا، لكننا نستطيع أن نكفّ عن ذلك. لقد كان لزاماً علينا أن نصف كل ذلك مطوَّلاً لكي ننقذ وعينا بالأهمية الحاسمة لتلك التمييزات، من نوع من السحر أو الافتتان.

لقد تحدثت، إلى الآن، عن المنابع الطبيعية لذلك الافتتان. غير أن الحقيقة هي أنه قويّ ومتجذِّر في الثقافة الحديثة.

ولكي نرى ذلك، علينا أن لا ننظر فقط، في النظريات الاختزالية الخاصة بالقيم التي كان لها وما يزال وقعٌ على العلم الاجتماعي الحديث والنظرية الأخلاقية الحديثة، وإنما في السمات المركزية لهذه النظرية الأخلاقية الحديثة ذاتها، أيضاً. إن مقداراً كبيراً من تلك الفلسفة يكافح للتخلّص من تلك التمييزات كلها، ولا يترك لها مكاناً في الحياة الأخلاقية بمعنى الخيرات العليا التي لا تُضاهى أو الخيرات الفوقية.

ومذهب المنفعة هو المثل الأكثر لفتاً. فالخير، السعادة يُعترف بهما. غير أن ذلك تميّز برفض جدلي لأي تمييز نوعي. فلم يعد هناك أعلى أو أدنى، وكل ذلك يعود إلى النظرات الميتافيزيقية القديمة. فلا يوجد سوى الرغبة، والمعيار الوحيد الذي بقي هو زيادة تحققها. فالناقد لا يقدر إلاّ أن يلاحظ مقدار الهرب القليل

من التمييزات النوعية، الذي أنجزه مشايعو مذهب المنفعة الصغار، وكيف وافقوا على أن يكون للعقلانية ونتيجتها عمل الخير مرتبة الدوافع العليا مما يستحق الإعجاب. غير أنه لا يوجد شك في أن النظرية التعبيرية تستهدف الاستغناء عن هذا التمييز كله.

فما الذي يحرِّض على ذلك العمى الغريب؟ جزئياً، هو النزعة الطبيعية، كما وصفت ذلك أعلاه. وبعد ذلك طبعاً، الافتراضات الإبستمولوجية التي تتماشى جيّداً مع تلك النزعة. وهذان أجازا للعلوم الطبيعية أن يكون لها مرتبة البراديغم (Paradigm)، أي النموذج لجميع أشكال المعرفة، بما فيها الشؤون البشرية، كما كنت قد ذكرت في القسم السابق. لذا، فإن أشياء من قبيل الخيرات "العليا" لا بدَّ من أن تبدو كائنات غريبة. إذ أين يمكن وضعها في أثاث العالم، كما يكشف عنه علم الفيزياء[42]؟

غير أن المذهب الطبيعي يمارس نفوذاً بارعاً ونفّاذاً على الفكر الأخلاقي، هو نفوذ يؤثّر في تفكيرنا الخاص بشكل النظرية الأخلاقية كله. فقد ذكرت في بداية الفصل الأول ميل الفلسفة المعاصرة إلى تركيز ضيق جداً على الأخلاق. فقد كان مفهوم الأخلاق يعني مجرد الإرشاد نحو العمل. فقد ظُنَّ بأنه معنيٌّ فقط، بصواب العمل، وليس بالوجود الصالح. وبطريقة ذات صلة، أقول، كانت مهمة النظرية الأخلاقية محدَّدة بكونها تعريفاً بمضمون الواجب، وليس بطبيعة حياة الخير. وبكلمات أخرى، تُعنى بما يجب علينا أن نفعل وهذا يستبعد فعل الخير، بالرغم من أننا غير ملزمين (وهذا سبب كون الزائد بمنزلة مشكلة عند بعض الفلسفة الأخلاقية المعاصرة)[43]، كما أنه يجعل ما يمكن أن يكون خيراً (أو يوجب)، وجوده أو محبته، بأنه لا علاقة له بالأخلاق. ففي هذا المفهوم لا مكان لفكرة الخير في أيٍّ من المعنيين التقليديين العامين: إمّا الحياة الجيّدة أو الخير كموضوع حبّنا أو ولائنا. (أريد أن أتحدث عن هذا الأخير في الفصل الآتي).

الفلسفات الأخلاقية المعروفة هي فلسفات العمل الواجب. وإن المهمة المركزية للفلسفة الأخلاقية تتمثّل في شرح ما يولِّد الواجبات التي تنطبق علينا. فالنظرية الأخلاقية المرضية والمقنعة هي التي تعتبر، عموماً، أنها النظرية التي تعرِّف معياراً ما أو إجراء ما يسمح لنا باشتقاق جميع الأشياء التي يجب علينا أن نقوم بها، وفقط تلك الأشياء. لذا، فإن المنازعين الرئيسيين، في ذلك، هم أنصار

مذهب المنفعة، ومشتقات مختلفة من نظرية كَنْت، وهما يركزان على العمل ويقدِّمان أجوبة من هذا النوع، بالضبط. فما يجب أن أفعل؟ والجواب يكون، حسناً، فكِّر بما ينتج السعادة القصوى للعدد الأوسع. أو فكر بما يمكنني أن أختار عندما أتعامل مع ما يصفه الآخرون كما لو أنه يخصّني[44]. أو فكر بالمعيار الذي يوافق عليه جميع الناس المتأثرين. إذا كان بإمكانهم أن يتداولوا التفكير معاً، في أحوال مثالية الاتصال غير المكبوح[45].

يمكننا أن نرى كيف أن النظرية الأخلاقية المتصوَّرة على ذلك النحو لا يوجد فيها مكان للتمييزات النوعية. فهذه تكون في عملية تقديم ما دعوته أعلاه، الأسباب الأساسية. وتمييزاتنا النوعية عديمة الجدوى في ذلك، فهي تقدِّم لنا أسباباً بمعنى مختلف تماماً. والربط بينها سيكون لازماً، إذا كان هدفنا أن يتوضَّح أكثر على محيط الحياة الصالحة، غير أن ذلك ليس بمهمة تعترف تلك النظرية بأنها ذات صلة. فكل ما نحتاجه هو أوصاف أعمال مضافاً إليها معيار يميّز الواجب منها.

غير أن المسألة ليست مجرد أن التمييزات لا نفع لها للأهداف الخاصة التي تضعها تلك النظرية الأخلاقية ذاتها. وهناك ميلٌ عند الفلاسفة من هذا النوع من التفكير لنفي أي علاقة لها بالكلية، وفي بعض الحالات إنكار اتساقها الفكري، أو واقعيتها، واختزالها إلى مرتبة المرتسمات، كما كنا قد رأينا فمن أين ذلك الاستبعاد؟

الدوافع مركَّبة، كما أريد أن أستكشف، الآن. وليس المذهب الطبيعي إلا واحداً منها، لكنه أنجز إسهامه. وإن التعبير اللفظي عن تمييزاتنا النوعية معناه إبراز النقطة الأساسية في أعمالنا الأخلاقية. فهو يوضح، بطريقة أكمل وأغنى، معنى هذا العمل عندنا، مما يؤلف خيره أو شره، هل هو واجب أو ممنوع. فعلى سبيل المثال، يمكن معرفة، كما يحصل مع الطفل أحياناً، أن عملاً معيناً محظور، لكن ليس بالممكن فهم نوع السوء الذي يعرضه. ويمكن للمرء لاحقاً، أن يتعلَّم أنه عمل معيب، أو منحطّ، تمييزاً له عن أشياء أخرى محظورة مستبعدة لأنها خطرة، أو لأننا لا نقدر الآن، أن ننجزها. وإن العديد من مفردات الفضيلة التي بحوزتنا ينتمي إلى هذه اللغات الغنية التي كنت أدعوها ولا أزال التمييزات النوعية. فالطفل والغريب يمكن إخبارهما عما يجب أن لا يعملا، ويمكن تقديم

وصف لهما عما يجب تجنّبه ويفهمانه، قبل أن يفهما ما هو الخطأ. ويمكننا أن نفهم فهماً كافياً الوصيّة التي تقول: "لا تقتل"، أو نطيع الأمر: "لا تتكلم مثل ذلك مع جدّك!"، قبل أن نفهم ألفاظاً عن قداسة الحياة الإنسانية، وما يعنيه احترام السنّ. فهاتان المرحلتان لا يمكن فصلهما فصلاً كاملاً، إذ، باستثناء الخلفية المصاغة في المرحلة الثانية، نحن عاجزون عموماً، أن نخطط، بشكل ملائم، لحالات جديدة، أي: مثلاً، رؤية ما تكون الاستثناءات على منع القتل (هذا، إن قبلنا نظرةً تجيز بعض القتل)، أو فهم ما يستحقه أشخاص آخرون، من الاحترام. تلك هي النقطة التي وضعتها في القسم 1.3.

غير أنه، من الممكن، أحياناً، أن يقدم للناس، وعلى الأقل، وصف تقريبي أول وجيّد لكيفية السلوك، بمفردات عمل خارجي مثلاً، أنت تقول للذي وصل حديثاً: "تذكر، عندما ترى أحداً وعلى رأسه قبعة حمراء، انحنِ ثلاث مرات".

إن الانتقال من أوصاف العمل الخارجية إلى لغة التمييزات النوعية معناه الانتقال إلى لغة "الوصف الكثيف بمعنى هذا المصطلح الذي جعله كليفورد غيرتز مشهوراً[46]، لأنه يعبر لفظياً عن الأهمية والنقطة الأساسية اللتين للأفعال والمشاعر داخل ثقافة معينة.

غير أن ذلك هو ما يكافح المذهب الطبيعي لتجنّبه.

فإحدى الخصائص التحديدية للمذهب الطبيعي، بحسب توظيفي لهذا التعبير[47] تمثل في الاعتقاد بأن علينا أن نفهم الكائنات البشرية بمفردات متصلة بعلوم طبيعة وراء إنسانية.

لذا، كما تقدَّمت هذه العلوم الأخيرة بالابتعاد عن اللغة ذات المركزية الإنسانية، واستبعاد أوصاف تعتمد على أهمية الأشياء عندنا، لصالح "المطلقة" منها، فإن الشؤون الإنسانية يجب أن توصف، وبدرجة عالية، بمفردات خارجية عن محدودة ثقافياً. ويميل مفكرو النزعة الطبيعية، وبشكل طبيعي إلى التفكير بمفردات العمل، عندما ينظرون في الأخلاق. وقد ساعدت هذه النزعة على الإسهام في سيطرة النظريات الأخلاقية، نظريات العمل الواجب، في ثقافتنا الفكرية.

وطبعاً، ليس ذلك كل شيء، فالسيطرة مبالغ في تحديدها، كما كانت قد ذكرت أعلاه، وهناك أيضاً، دوافع أخلاقية لذلك الاستبعاد. وقد ذكرت أحدها في بحث الخيرات الفوقية، في القسم السابق. وقد أحدثت الفروع المختلفة للتأكيد الحديث على الحياة العادية شكاً بالمزاعم التي ذكرت لصالح أنماط "أعلى" من الحياة مقابل الأهداف والنشاطات العادية التي ينشغل فيها البشر. فرفض الأعلى يمكن أن يقدم كتحرر، كاسترداد للقيمة الحقيقية للحياة الإنسانية. وطبعاً، إن القيمة الأخلاقية المتصلة بتلك الحركة التحريرية ذاتها تفترض سياقاً آخر لخير قوي. غير أن أنصار مذهب المنفعة والطبيعيين الحديثين عموماً، بعماوتهم الغريبة عن رؤية الافتراضات الكامنة وراء مواقفهم الأخلاقية الخاصة، لم يمكنهم إلا التركيز على نفي التمييزات الأقدم واعتبار أنفسهم محرّرين، كلياً، من التمييزات.

وهناك أيضاً، طريقة ذات صلة وثيقة بها يمكن اعتبار رفض التمييزات النوعية تحريراً، ويمكننا فهمها، إذا توسعنا قليلاً في سبر الظاهرية الأخلاقية. فقد ذكرت في القسم 2.2 أننا لا نقدر إلا أن نتوق إلى أن نوضع في المكان الصحيح، بالنسبة إلى الخيرات التي نعترف بها.

غير أن هذا التفرق يمكن أن يكون منبعاً لمعاناة وآلام كثيرة، أو لخداع ذاتي، أو إرضاء ذاتي معتدٍّ بالنفس. وهذا معناه أني أستطيع أن أشعر بأن أطلب إدخال الخير في حياتي بوصفه ساحقاً، وهو مطلب أشعر بأني عاجز كلياً عن تحمله، وقياسي به سيئ، وهو مطلب يؤدي إلى التقليل من قيمة نفسي، بشكل ساحق. وهذا، بالإضافة إلى كونه غير مريح، يمكن أن يكون مقيِّداً تقييداً كبيراً، ومدمِّراً أيضاً. فقطع الولاء لذلك الخير يمكن اختباره كتحرّر، وهذا هو ما يمثله، غالباً، كما هو حاصل في كثير من الأدب الإنساني الممكن، في أيامنا[48]. وأذكر المسيحية خاصة، التي هوجمت منذ عصر التنوير لوضعها عبئاً ساحقاً على الذين غرست فيهم شعوراً بالخطيئة، أو أقول، بلغة معاصرة، لأنها "فرضت رحلة شعور بالذنب" على أتباعها الخلص. فقطع العلاقة مع الخير الذي لا يستطيع المرء أن يلتزم به، هو تحرّر في لغة أي إنسان طبعاً. والمسألة هي ما إذا كان الهرب هو الردّ الوحيد على الإثم غير الصحّي. غير أننا نستطيع أن نرى مباشرة كيف أن إمكانية

مثل ذلك التحرر قد تجيز رفض التمييزات النوعية لكن بطريقة مشوَّشة. (ولا بد من القول، إنه ليس في الكتابات العمومية المعنيّة اليوم بالإمكانية الإنسانية، بصورة عامة، وهذه تناصر تمييزاتهم الحاسمة، شيء حول خيرات مثل الارتياح والتعبير الذاتي).

والخيار البديل طبعاً، هو أن توقي لأن أكون في مكان جيّد بالنسبة إلى الخير قد يجعلني ضحية لأوهام، قد تؤدي إلى اعتناق معيار يحسن قياسي، لكني لا أتمكن من الدفاع عنه، في المطاف الأخير، أو يجعلني لا أرى ضعف قياسي. وغالباً ما يضاف إلى الوهم ارتياح معتدّ بالنفس مقابل الآخرين. أما مقدار قدرتي في العيش مع نفسي فتأتي من تكرار مثل تلك الأفكار المواسية، مثل: وأخيراً، أنا لست مثل هؤلاء (أعني، المتبطلين، الضعفاء، الماديّي النزعة، اليمينيين، اليساريين... إلخ)؟ فالتفكير بكل ذلك يمكن أن يعزِّز الشعور بأن الابتعاد عن جميع تلك الأفكار الخاصة بالخير هو تحرّر، بمعنى ما).

لذا، فإن الأفكار الميتافيزيقية، الإبستمولوجية والأخلاقية تتضافر، هنا. غير أننا لم نستنفد الأفكار الأخلاقية. وكما يوجد تأكيد على الحياة العادية، هناك الفكرة الجديدة الخاصة بالحرية. وإن الفكرة القديمة عن الخير، سواء أكانت بالنمط الأفلاطوني حيث اعتبرت مفتاح النظام الكوني، أم على صورة الحياة الجيّدة، عند أرسطو، تضع معياراً لنا في الطبيعة، مستقلاً عن إرادتنا. وإن الفكرة الحديثة للحرية التي نشأت في القرن السابع عشر تصوَّر ذلك على أنه استقلال للشخص، ولتحديد مقاصده الخاصة من دون تدخّل من سلطة خارجية. وجاء الثاني ليكون معتبراً أنه غير متَّسق مع الأول. وقد تمَّ تصوّر النزاع، في البداية، بمفردات ثيولوجية (لاهوتية). وقد دافع المذهب الاسمي (Nominalism) في أواخر القرون الوسطى عن سيادة الله بوصفه لا يُضاهى بوجود نظام في الطبيعة، بذاته يعرِّف الخير والشرّ. لأن ذلك سيكون تقييداً لحرية الله، وانتهاك لحقّه السيادي في البتّ بما هو خير[49].

وقد أسهم هذا الأسلوب من التفكير في النهاية، في نشوء المذهب الميكانيكي، أي: من وجهة النظر هذه، يبدو العالم المثالي عالماً ميكانيكياً، لا ينطوي على هدف جوهري[50]. غير أنه يبدأ، في العصر الحديث، شيء شبيه

حُوِّل إلى البشر. فالأوامر المعيارية يجب أن تنشأ في الإرادة. وأوضح ما تجلّى ذلك في النظرية السياسية الخاصة بالمشروعية عبر التعاقد، في القرن السابع عشر. فمقابل نظريات العقد الاجتماعي الأولى، فإن نظرية العقد التي نقع عليها عند غروتيوس (Grotius) ولوك تبدأ من الفرد. فالوجود في نظام سياسي يدين له الإنسان بالولاء، يفترض بحسب هذه النظرة، أن الإنسان قد أعطاه موافقته. فالخضوع المحق لا ينشأ من الطبيعة، كما افترضت النظريات الكلاسيكية. وكان على التطور الراديكالي الأقصى لهذا الأسلوب من التفكير في الفلسفة الأخلاقية، أن ينتظر كَنْت.

غير أنه، في ذات الوقت، نجد أن المفهوم الجديد للحرية الذي نشأ، بصورة جزئية. من الانتقال الإنساني المركزي لامتيازات الله، كان له بعض الدور في تشكيل فكر مذهب المنفعة وعقائده الأولى. فمن الواضح أن المذهب الذرّي السياسي عند هوبس مرتبط بمذهبه الاسمي، وبنظرته المفيدة أن خير كل شخص تقرره رغباته[51]، وكلا النظريتين مدينتان كثيراً للدفاعات القروسطية(*) الخاصة بمذهب القرار الثيولوجي. فالحق السياسي تصنعه إجازته[52]. وفي مذهب المنفعة الناضج، نجد أن التأكيد على الحرية الحديثة قد نشأ من رفض المذهب الأبوي. فكل شخص هو أفضل من يقضي في سعادته. ورأى أنصار مذهب المنفعة أن رفض فكرة أن أساس خيرنا هو في نظام طبيعي، هو رفض للمذهب الأبوي. وهو ليس مسوَّغاً بأسس إبستمولوجية – ميتافيزيقية فقط، وليس هو ملائماً كتأكيد على قيمة الحياة العادية فحسب، لأنه، ينظر إليه كمؤسس لحرية الفرد وتحديد أهداف حياته أو حياتها وتعريفه وتعريفها الخاص للسعادة.

وتتلاقى تلك المجموعة القوية من الدوافع، مهما كانت خاطئة، في الشك بالتمييزات النوعية، وجعلها تبدو موضع ريبة من الوجهة الفكرية، وشريرة أخلاقياً، ولتأسيس نموذج للتفكير الأخلاقي يستغني عنها، كلياً. ومن هنا نشأ بعض ظواهر الارتباك والتلاعب في مذهب المنفعة، مثل الصعوبة في فهم ما هو الدافع الأخلاقي الذي يلجأ إليه، والعلاقة بين مذهب اللذة(**) (Hedonism)

(*) القروسطية نسبة إلى القرون الوسطى (المترجم).

(**) هو المذهب الذي يقول بأن اللذة هي الخير الوحيد، والغاية التي ليس بعدها غاية في الحياة (المترجم).

بوصفه نظرية تحريضية وعمل الخير الذي يبدو أن ممارسة مذهب المنفعة تفترضه، وما شابه. غير أن قوة تلك الدوافع هي من الضخامة الكافية للرجحان على الانزعاج الفكري من تلك الأحجيات التي لم تحلّ، فأتباع مذهب المنفعة شعروا بأنه لا بدَّ من وجود أجوبة، في مكان ما، وفي ذات الوقت غطسوا قُدما في عالمهم المتجانس، عالم الحساب العقلي. (وإن الشعور بالقوة والسيطرة الناشئ من هذا الأخير، هو، وبالطبع، دافع قويّ آخر للقبول بالنظرية).

غير أن مذهب المنفعة ليس بالفلسفة الوحيدة المسؤولة عن مناخ التفكير الحديث هذا. فنظرية كَنْت تصلح تمييزاً حاسماً واحداً، وهو الذي يكون بين الأعمال المنجزة قياماً بالواجب وتلك المنجزة صدوراً عن الميل. وهذا أساسه تمييز بين الدوافع، أعني: الرغبة في السعادة مقابل احترام القانون الأخلاقي. ويتَّخذ كَنْت ذلك الموقف معارضاً تفكير أنصار مذهب المنفعة، أعني علم السعادة (Glückseligkeitslehre) الذي يتحدث عنه بمفردات قاسية. وباتّباعه روسّو، يقطع صلته بمفهوم مذهب المنفعة الخاص بدوافعنا بوصفها متجانسة. ويعود إلى الرؤية الأوغسطينية المفيدة وجود صفات مختلفة للإرادة، واختلافها جذري. فما له أهمية أخلاقية قصوى، وفي الأخير، هو تلك المسألة الخاصة بنوعية إرادة الإنسان(53).

ومع ذلك، فإن كَنْت يشارك في التأكيد الحديث على الحرية بوصفها التحديد الذاتي. فهو يؤكد على اعتبار القانون الأخلاقي قانوناً يصدر عن إرادتنا.

فَرَوعُنا أمامه يعكس وضعية الفاعل العقلي، مبدعه، الذي يعبّر عن وجوده. فللفاعلين الأخلاقيين مرتبة لا يتمتع بها سواهم في العالم. فهم يحلّقون فوق بقية المخلوقات. فقد يكون لكل شيء آخر سعر، لكنهم وحدهم، ولا سواهم، لهم "كرامة"(54) (Würde). لذا، أكدَّ كَنْت وبقوة، على أن واجباتنا الأخلاقية لا تدين بشيء لنظام الطبيعة. فهو رفض وبقوة رفض، جميع تلك التمييزات النوعية التي تميّز بين ما هو أعلى وما هو أسفل في نظام الكون، أو في الطبيعة الإنسانية، بوصفه ليس بذي علاقة. فاعتبارها مركزية في نظرات الإنسان الأخلاقية معناه الوقوع في التبعيّة.

لذا، سهل على أتباع كَنْت أن يوظّفوا ذلك الرفض للتمييزات النوعية في

نظام الوجود لرفض أي تمييز، مهما كان، وأن ينسوا أو يضعوا في الظلّ عقيدة كَنْت الخاصة بكرامة الفاعلين العقليين. وذلك كان هو الأسهل استناداً لافتراض وجود رابطة بين التأكيد على الحرية الحديثة ورفض مثل تلك التمييزات التي وضعها عصر التنوير في التداول، وساعدتها وحثّت عليها جميع الشكوك الإبستمولوجية والميتافيزيقية، فتحصَّنت في نظرتنا الحديثة.

ذلك المزيج من المفاهيم الكَنْتيّة والطبيعية أنتج صورة الفاعل الإنساني المألوف في الكثير من الفلسفة الأخلاقية المعاصرة. وقد وصفها أيريس مردوخ وصفاً لا يُنسى بقوله: "كم هو معروف وكم هو مألوف عندنا الإنسان المصوَّر تصويراً جميلاً في: التأسيس[*] (Grundlegung) الذي عندما جوبه بالمسيح تحوّل لينظر في حكم ضميره الخاص ويسمع صوت عقله هو. ولو جُرد من الخلفية الميتافيزيقية الهزيلة التي كان كَنْت مستعداً للسماح بها، فإن هذا الإنسان يظلّ، حرّاً، مستقلاً، ووحيداً، وقوياً، وعقلياً، ومسؤولاً، وشجاعاً، والبطل للعديد من الروايات وكتب الفلسفة الأخلاقية"[55].

لا يوجد من يستطيع أن ينكر قوة ذلك المثال الأعلى بين المعاصرين، وشكراً للفوضى المذكورة، أعلاه، فقد أفادت في تعزيز الفلسفات الأخلاقية الحديثة، فلسفات العمل الواجب، التي وصفتها من قبل، التي مالت إلى حصر تلك التمييزات النوعية، بالرغم من أنها تحرمهم من مكان، كلياً. فالتركيز كان على المبادئ، أو الأوامر أو المعايير التي ترشد العمل، بينما أهملت، وبالكلية، رؤية الخير. فصارت الأخلاق معنيّة، وبشكل ضيّق، بما يجب أن نفعل، وليس أيضاً، بما له قيمة في ذاته، أو بما يجب علينا أن نعجب به أو نحبه. والفلاسفة المعاصرون، حتى الذين ينحدرون من كَنْت وليس من بنتام (مثلاً، جون رولز) يشاركون بهذا التركيز. فيجب على الفلسفة الأخلاقية أن تُعنى بتحديد مبادئ عملنا. أو عليها، حيث ترى نفسها في دور "ميتا[**]-أخلاقي" أن تُعنى باللغة التي بها نحدِّد مبادئ عملنا، بطريقة فلسفية مضافة. فيجب أن تكون نقطة انطلاقها

(*) المقصود بالتأسيس، كتاب: **تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق** لكَنْت، (المترجم).

(**) ميتا (Meta) تعني ما بعد، ما وراء، أعلى، وقد استخدمها أرسطو عندما تكلم عن الميتافيزيقا (Metaphysics) وقصد كتابته التي جاءت بعد كتاب **الطبيعة**. وفضّلت أن أستبقيها لأنها درجت (المترجم).

الحدوس المتعلقة بما هي الأعمال الصائبة (رولز)، أو تكون نظرية عامة تختص بما هي الأخلاق، يكون تصوّرها في منظور، أي بمفردات مرشده للعمل [هير]. والفكرة المفيدة أن الفكر الأخلاقي يجب أن يعنى برؤانا المختلفة للأعلى نوعياً، وبالخيرات القوية، لم تجرِ مناقشتها أبداً. والوعي بمكانها في حياتنا الأخلاقية تمَّ كبته عميقاً، حتى إن الفكرة لم تعد تطرأ عند الكثيرين من معاصرينا.

فمفهومهم للحرية وارتيابهم الإبستمولوجي بالخيرات القوية جمعا أنصار مذهب المنفعة والطبيعيين من كل صنف معاً، وكذلك الكَنْتيين، في ذلك الكبت. وفي ذلك يلتقي دافع آخر، أيضاً. فهناك سمةٌ مركزية لأخلاق عصر التنوير جذورها في المسيحية، تمثَّلت في التأكيد على عمل الخير الفعلي. وكان هذا فكرة حاسمة عند بايكون (Bacon)، حيث ظل التعبير عنها بمفردات مسيحية، وبايكون أوصلها إلى خلفائه الروحيين العلمانيين. فجهودنا العلمية يجب ألاّ يقتصر عملها، وببساطة، على الإفادة في خلق أهداف لتأملنا، بل يجب أن تفيد في "تلطيف الحالة الإنسانية"[56]. فمحبة الخير العملية مفروضة علينا. وقد تناول عصر التنوير ذلك بشكل متشدِّد، فصار أحد المعتقدات المركزية في الثقافة الغربية الحديثة، أي: علينا أن نعمل لتحسين الحالة الإنسانية، واجبنا أن نكافح لتحويل العالم إلى مكان أكثر ازدهاراً مما وجدناه عليه.

وقد يبدو أن هذا يقدِّم تسويغاً مستقلاً للتركيز الاستثنائي على العمل في الكثير من النظرية الأخلاقية المعاصرة. ويمكن تشبيه هذا التركيز بالقول، إنه علامة للجدّية الأخلاقية، وللتصميم على عمل الخير.

والذين يهمهم ما هو قيّم، وما على الإنسان أن يحب أو بما يعجب يكونون قلقين على حالة أرواحهم. فهم غارقون في ذواتهم، ميّالون إلى النرجسية (Nar-cissism)، وليسوا ملتزمين بالعمل الغيري؛ تحسين الكثيرين من البشر، أو الدفاع عن العدالة. وأنصار مذهب المنفعة ينزلقون إلى حجج أخلاقية دفاعاً عن نظريتهم الأخلاقية[57].

يمكننا أن نبدأ بتقدير مقدار الإفراط الكبير الذي تتصف به نظريات العمل الواجب تلك. وهنا، لا تتدخل فقط، ميول إبستمولوجية وميتافيزيقية للمذهب الطبيعي، وإنما دوافع أخلاقية قوية، أيضاً. وكنت قد تكلمت عن ثلاثة، هي:

الدفاع عن الحياة العادية والرغبة المضادّة لمطالب الخيرات العليا (المفترض أنها مخادعة)، المفهوم الحديث للحرية، وإحدى قراءات لموجبات عمل الخير والغيريّة. غير أن الرغبة في أخلاق شاملة كاملة يمكن أن تؤدي دوراً، أيضاً. فالخيرات التي نصوغها في تمييزات نوعية هي ما تكون، وبشكل متكرر، خيرات جماعة ثقافية معينة، وهي مغروسة في طريقة حياتهم. فإذا كان القصد هو تجنّب جميع المبادئ الأخلاقية الضيقة المذكورة أعلاه، فسيكون للإنسان سبب آخر لحصر تلك التمييزات. وهذا، ولا شك، هو عامل مهم في مواقف هابرماس[58]. كما يقول وليامز، بدوره، في البحث النفّاذ الذي اختتم به كتابه[59]، إن التركيز الاستثنائي على الواجب في الكثير من الفلسفة الأخلاقية الحديثة يقع دافعه الخاص في الصلة بخير فوقي (وكما أودّ أن أدعوه) صافٍ.

وتميل تركيبات مختلفة من هذه الدوافع لجمع أتباع كَنْت وأتباع مذهب المنفعة حول نظريات خاصة بالعمل الواجب، تؤدي بالفريقين إلى المشاركة في مفهوم إجرائي للأخلاق. وأنا أوظّف كلمة "إجرائي"، هنا، كمقابل لكلمة "جوهري". ويمكن تطبيق هاتين الكلمتين على أشكال من النظرية الأخلاقية عبر الاشتقاق من استعمالهما لوصف مفاهيم العقل. فأنا أدعو فكرة من أفكار العقل جوهرية حيث تكون بصدد إصدار حكم على عقلانية الفاعلين أو على أفكارهم ومشاعرهم، بمفردات جوهرية - وهذا معناه أن معيار العقلانية هو العمل الصواب. وكان لدى أفلاطون مفهوم من هذا النوع. فأنت لا تكون عقلانياً بشكل كامل وتعتقد، مثلاً، أن ديمقريطس (Democritus) كان مصيباً في كلامه عن العالم الطبيعي، أو أن الحياة الفضلى هي حين تحقق الرغبات الحسية، ذلك ما ورد في كتاب أفلاطون. عكس ذلك نجده في القول إن الفكرة الإجرائية عن العقل تحطم ذلك الرباط. فالحكم على عقلانية الفاعل أو فكره يكون عبر كيفية تفكيره، وليس، في الوهلة الأولى، عبر ما إذا كان الحاصل صحيحاً، بصورة جوهرية. فالتفكير الصالح يُعرف، إجرائياً. وقد قدَّم ديكارت مثلاً نموذجياً عن ذلك بنموذجه الخاص بالفكر الواضح والمتميّز. وننتهي بالتأكيد على أن تلك الإرادة تقدم لنا صدقاً جوهرياً، لكن بعد أن نقرأ الحجة التي تثبت وجود إله صادق. فالتفكير الصحيح لا يُعرَّف بصدق جوهري، لأن تعريفه هو مقدمة لطرح السؤال عما إذا كانت نتائجه موثوقة.

لقد فهم القدماء العقل العملي، بصورة جوهرية. فأن يكون الإنسان عقلانياً عنى، عندهم، أن يكون حائزاً على رؤية صحيحة، أو Phronésis، في حالة أرسطو، أي، قدرة دقيقة على التمييز الأخلاقي.

غير أنه، حالما نعطل دور الشعور بالخير أو رؤية له ولا نعتبر أيّاً منهما ذا صلة بالتفكير الأخلاقي، عندئذٍ، لا بدَّ من أن تكون فكرتنا عن التفكير العملي إجرائية. ففضيلة العقل العملي التي تميزه تعرَّف بمفردات الأسلوب، المنهج، أو الإجراء الفكري. فالعقلانية عند أتباع مذهب المنفعة تتمثَّل في الحساب الأعظمي. العقلانية الغائية (zweckrationalität) هي الصورة الحاسمة. والإجراء التعريفي للعقل العملي، عند أتباع كَنْت، هو في التحويل إلى العالمية.

وباستثناء الثقل العام للإبستمولوجيا الحديثة الواقع عليهما، كان واضحاً لكليهما كيف أن التأكيد على الإجرائي مرتبط بولائهما للحرية الحديثة. فاعتبار العقلي العملي، جوهرياً، يتضمن أن الحكمة العملية هي مسألة تتعلق برؤية نظام، هو بمعنى من المعاني، في الطبيعة. وهذا النظام يحدِّد ما يجب فعله. وإذا عكست ذلك، وأضفيت قيمة على رغبات الفاعل الخاصة أو على إرادته، وبقيت راغباً في إضفاء قيمة على العقل العملي، في هذه الحالة، عليك أن تعيد تعريف ذلك بمفردات إجرائية. وإذا بقي ما هو صحيح عمله يتطلَّب أن يفهم بأنه ما يكون ذا تسويغ عقلي، عندئذٍ، لا بدَّ من أن يكون التسويغ إجرائياً. فلا يمكن تعريفه بالحاصل الخاص، وإنما بطريقة الوصول إلى ذلك الحاصل.

فكرة الحرية الحديثة هذه مثَّلت أقوى دافع للتحول الكبير من التسويغات الجوهرية إلى التسويغات الإجرائية، في العالم الحديث. فيمكننا أن نرى نشوء نظرية العقد الاجتماعي، في الضوء ذاته. فعوضاً عن تعريف المشروعية، جوهرياً، بمفردات نوع النظام أو بمفهوم للمجتمع الصالح، نعرِّفها بإجراءات تدشينها.

كل ذلك صحيح ومقبول، وهكذا خال غروتيوس مهما كان شكلها، ما دامت قد حصلت عبر الموافقة. وإذا انتقلنا، سريعاً، من أول النظريات إلى أحدثها، فإننا نقع على مفهوم هابرماس لأخلاق الحديث المشاد، جزئياً، على ذات الفكرة. وهي الفكرة التي تفيد أن المعيار لا يكون مسوَّغاً إلاَّ إذا قبله الجميع، من دون إكراه، على أنه شكل مختلف ولافت من أشكال الفكرة الإجرائية. وهي فكرة

مدينة لكَنْت لكنها تقدم إجراءً "حوارياً" بدلاً من الإجراء الكَنْتي، يستطيع كل فاعل أن ينفذه بنفسه أو بنفسها. غير أن هذا التغيير هو خطوة إلى الأمام، وذلك لأنه، وبالضبط، يشتمل على قبول كامل لما حدّده الناس المتنوعون تحديداً ذاتياً وحراً. فهو يوحِّد بطريقة ما، العالمية الكَنْتية ورفض بتام القرار عن الآخرين، فيما هو صواب عندهم(60).

وهكذا نرانا قد رسمنا صورة عن ميل واسع في الفلسفة الأخلاقية الحديثة. فبعد استبعاده التمييزات النوعية لأسباب إبستمولوجية وأخلاقية، وكبته كل وعي لمكانها في حياتنا، فإنه قدّم فكراً أخلاقياً متركّزاً، ببساطة، على تحديد مبادئ العمل. وبمقدار ما منح العقل العملي دوراً مهماً في تحديد تلك المبادئ، فإنه اعتبر أن العمل الصائب يجب أن يكون، وبصورة دائمة، مسوَّغاً عقلياً بمعنى قويّ، وتبنى مفهوماً للعقل إجرائياً. وإحدى مسائله المركزية تمثَّلت في كيف يجب علينا أن نفهم العقل العملي، كيف يجب أن نحدِّد عقلياً ما يجب أن نفعل.

غير أن ذلك الكبت يترك فجوات محيّرة في النظرية. فليس لها من سبيل للإمساك بالفهم الجذري المحيط بأي اعتقاد يفيد أن علينا أن نفعل بهذه الطريقة أو بتلك – فهم الخير القوي المشمول. وبصورة خاصة، لا تستطيع أن تمسك بالمعنى الجذري الخاص، ذي القيمة المركزية لكثير من حياتنا الأخلاقية، وهو أنه يوجد شيء مهم ولا يُضاهى مشمولٌ. وهكذا، يعود ظهور ذلك في صورة قديمة، مثلاً، في تعريف للتفكير الأخلاقي بوصفه تفكيراً ذا صورة خاصة ولنتائجة بأولويّة خاصة على ما عداها. أما مسألة أين تَمْثُلُ تلك الأولوية، فقد تركت من دون شرح. فهي تنتمي لما هو أخلاقي، عند هير. وذلك هو ما نعنيه "بالأخلاقي"، وليس إلا(61). أما هابرماس، فقد ذكر أن الأولوية لأخلاق الحديثين هي نتاج نضجِ تطور الكائن الفرد وهو في تاريخ الثقافة(62). غير أن الواضح هو وجود ثقبِ الفجوة، هنا. ويمكننا وصفه بهذه الطريقة: كل ذلك لا يترك لنا شيئاً لنقوله لإنسان يسأل، لماذا عليه أن يكون أخلاقياً أو يكافح طلباً "للنضج" في أخلاق "ما بعد تقليدية". غير أن هذا قد يكون مضلِّلاً، إذا بدا أننا نسأل عن كيف يمكننا أن نقنع أحداً لم يرَ أيّاً من النقاط الرئيسية في معتقداتنا الأخلاقية. فليس لدينا ما نقول لذلك الشخص، "للبرهان" على أننا مصيبون. ولنتصوَّر أنه طرح سؤالاً آخر: فقد يطلب منا أن نوضح النقطة الرئيسية في دستورنا الأخلاقي، أن نصوغ

ما له قيمة فريدة تجعلنا نتعلَّق بتلك الأوامر. عندئذٍ تكون النتائج المتضمنة في تلك النظريات هي أننا لا نملك شيئاً لنقوله ويمكن أن ينقل رؤية. يمكننا أن نعظم الحديث ونقيم دعايةً، لكننا لا نستطيع أن نقول ما هو الخير أو ما له قيمة عنها، أو سبب استحواذها على موافقتنا.

أو، يمكننا أن نتناول السؤال: "لماذا يجب عليّ أن أكون أخلاقياً؟" بالطريقة التي استعملها هير في كتابه: **التفكير الأخلاقي**[63] (*Moral Thinking*). والجواب الوحيد الذي يمكن أن يتصوّره هير ويقدمه هنا، هو جواب مصاغ بمفردات حكيمة. فهو يجرِّب أن يبيّن أنه لمصلحة كل واحد أن ينشأ على مبادئ أخلاقية صحيحة. فالسؤال الذي صغته لا يمكن توجيهه إطلاقاً، في فلسفته.

ذلك المفهوم للأخلاقي جرى تحريفه بشكل غريب. فهو يحاول أن يشرح الوزن الذي لا يضاهى لأفكار معينة يجب أن ننظر إليها بمفردات المرتبة التي لا تضاهى لخيرات معينة، عبر فصل ميدان "للأخلاقي"، وإغلاقه بإحكام وفصله عن الأفكار الأخرى (القسم 2.3). "فالأخلاقي" يعرِّف نوعاً معيناً من التفكير له أولوية مبدئية، في طريقة غير واضحة ما. فليس من الواضح كيف يمكن للأفكار الأخلاقية أن تعمل مع غيرها في نشاط تفكيري مفرد، فنحن عاجزون عن أن نرى لماذا تلك الأفكار العليا يجب أن تعطى أولويّة، ولماذا أيضاً، يمكن أن ينفى عنها ذلك في ظروف أخرى. فهذا النوع من التفكير يفترض أننا نعتبرها جميعها أخلاقاً، لها مستويات مختلفة من الأهمية.

غير أنه لا يمكن، في ذات الوقت، إسقاط ذلك الحدّ الفاصل. فهو الطريقة الوحيدة التي لدى الأخلاق الإجرائية لاعتبار بعض الأفكار أعلى بما لا يُضاهى. وكلما ازداد تحركنا (ولو من دون صياغة) بواسطة فوق أعلى، ازداد دفاعنا شدةً عن ذلك الحدّ، مهما كان توضيحنا له منقوصاً. فعلى سبيل المثال، نجد، في حالة هابرماس، أن الحدّ بين مسائل الأخلاق، التي تختص بالعدالة بين الأشخاص، وتلك الخاصة بالحياة الصالحة، مهم بدرجة عالية، لأنه الحدّ بين مطالب الصواب الشامل والخيرات التي تختلف من ثقافة إلى ثقافة. ذلك التميز هو الحصن الوحيد، بحسب هابرماس، ضد العدوان الشوفيني (Chauvinistic) وذي المركزية الإثنية، باسم طريقة الحياة عند البعض، أو التقاليد، أو الثقافة. لذا، يجب الحفاظ عليه لأنه أمر حاسم.

وكلما ازداد فحص الغريب الدوافع – وهو ما رغب نيتشه بدعوته "الأصل" – وراء تلك النظريات الخاصة بالعمل الواجب، يزداد ظهور مظهرها الغريب. فيبدو أنها متحركة بأقوى المثل العليا الأخلاقية، مثل الحرية، الغيرية والعالمية. وهذه تعدّ من بين المطامح الأخلاقية المركزية للثقافة الحديثة، وهي الخيرات الفوقية المميزة لها. ومع ذلك، فإن ما تدفع تلك المثل العليا المنظّرين نحوه هو نفي كل تلك الخيرات. فهم واقعون في تناقض براغماتيكي غريب، حيث الخيرات ذاتها التي تحركهم، تدفعهم لنفي أو نسخ(*) كل ما يشبه تلك الخيرات. فهم عاجزون، أساسياً، أن يكونوا نظيفين بالنسبة إلى منابع تفكيرهم الخاص. وتفكيرهم مقيّد تقييداً لا مهرب منه.

وهناك شعار خاص بالنظريات الأخلاقية المستمدة من كَنْت، في أيامنا، تفيد أيضاً، في تسويغ إبعاد التمييزات النوعية. إنه مبدأ أوليّة الحق على الخير. وهو، في صورته الأصلية، بوصفه هجوماً كَنْتياً مضاداً لمذهب المنفعة، وبوصفه تأكيداً على أن الأخلاق لا يمكن تصوّرها بمفردات النتائج، هكذا وببساطة، بل إن الواجب الأخلاقي، أيضاً، يجب النظر فيه من منظور علم الآداب والأخلاق، فيمكن حسبانه نظرية من بين النظريات، ومسوَّغاً تسويغاً كبيراً في قوته الدافعة المضادة لمذهب المنفعة. كما يمكن توظيفه أيضاً، للحطّ من مفهوم الخير، والتمييزات النوعية التي تقع في أساس نظراتنا الأخلاقية، وليس فقط، الخير المتجانس الخاص بإرضاء الرغبة، المركزي في نظرية مذهب المنفعة، فرولز، على سبيل المثال، بدا أنه كان يقترح في كتابه: **نظرية في العدالة** (*Theory of Justice*).

أن نطوِّر فكرة للعدالة، بدءاً من "نظرية رقيقة للخير"، عنى بها ما أدعوه خيرات ذات قيمة ضعيفة[64]. غير أن هذا الرأي غير متّسق منطقياً، على المستوى العميق. وقد اهتم رولز بأن يشتق (هذا، إذا كانت حججه في نظرية الاختيار العقلاني صائبة) مبدئية الخاصين بالعدالة. غير أن الذي حصل، وكما أقرَّ هو نفسه، هو أننا نعرف أن هذين المبدأين مقبولان كمبدأين للعدالة، لأنهما يتلاءمان مع حدوسنا. وإذا كان لا بدّ لنا من أن نصوغ ما يقع في أساس تلك الحدوس، فسوف نبدأ بوضع نظرية للخير "كثيفة" جداً. أما القول بأننا لا "نحتاج" ذلك

(*) النسخ هنا تعني الإبطال أو الإلغاء (المترجم).

لتطوير نظريتنا في العدالة فهو قول مضلِّل، وبدرجة عالية. وعملياً، لم نضع النظرية، لكن علينا أن نعتمد على معنى الخير الذي لدينا لكي نقرِّر ما هي مبادئ العدالة الوافية.

فنظرية العدالة التي تبدأ من نظرية في الخير رقيقة هي نظرية تبقي رؤاها الأساسية من دون صياغة، كما تبيّن، وعلى سبيل المثال، في نقد مايكل ساندل[65] (Michael Sandel) فحيث عنى "الخير" الهدف الرئيسي لنظرية تهتم بالنتائج، وحيث الحق يُقرر، وببساطة، بأهميته النفعية لذلك الهدف، عندئذٍ، علينا أن نؤكد على أن الحق الأساسي للخير. غير أنه، عندما نوظف المفردة "خير" بمعنى هذا البحث، حيث يعني كل ما يوصف بأنه عالٍ بتمييز نوعي، عندئذٍ، يمكننا أن نقول إن العكس هو الحالة، وأن الخير، بمعنى من المعاني، هو أساسي للحق، ودائماً. وليس ذلك لأنه يوفر سبباً أساسياً بالمعنى الذي ذكرناه في نقاشنا السابق، وبذلك المعنى وصف الخير بأنه الذي يقدم، في صياغته، النقطة الرئيسية للقواعد التي تعرِّف الحق[66].

ذلكم كان الذي قمعته تلك النظريات الغريبة والضيقة التفكير للفلسفة الأخلاقية الحديثة التي كان لها التأثير المتناقض الذي يجعلنا غير قادرين على التعبير عن بعض أهم المسائل الأخلاقية. فضيّقت تلك النظريات تركيزنا على محدِّدات العمل، وبالتالي، قيّدت فهمنا لها أكثر، بتعريفها العقل العملي بأنه إجرائي حصرياً، وذلك، لأنها أكرهت على القيام بذلك من قبل أفكار العصر القوية الميتافيزيقية، الإبستمولوجية والأخلاقية. فأربكت كلياً أولوية الأخلاقي بعدم مطابقته مع الجوهر، وإنما مع شكل من أشكال التفكير حددوه تحديداً شديداً. وبعد ذلك سيقوا إلى الدفاع عن ذلك الحدّ بشدّة لكونه سبيلهم الوحيد لإنصاف الخيرات الفوقية التي تحرّكهم بالرغم من عدم إمكانهم الاعتراف بها.

ومن ذلك، غالباً ما كان يتبع معوِّق آخر من المعوقات الغريبة التي سبّبوها في التفكير الأخلاقي، وهو الميل إلى توحيد الميدان الأخلاقي حول فكرة وحيدة أو سبب أساسي، مثلاً، السعادة أو الأمر اللاشرطي، وبالتالي، حشوا الأفكار الأخلاقية المتنوعة الكثيرة في فراش بروكرستيز[67] (Procrustes). وهناك معوِقات أخرى. فالفكرة المفيدة أن الأخلاق معنيّة، وبصورة حصرية،

بالواجبات، كان لها أثر تقييدي وتحريفي على تفكيرنا وحساسيتنا الأخلاقيتين. وقد بيّن وليامز[68] مقدار تحريفية ذلك، وكيف يخفق في أن يكون على مستوى تلك الناحية من تفكيرنا الأخلاقي الخاص بمطامحنا نحو الكمال، البطولة، وزيادة النشاط، وما شابه. ومرة أخرى، أقول، وبأسلوب بروكرستيزي، إما أن يكون في قالب أجنبي أو يكون مرفوضاً.

كل ذلك كان جواباً على السؤال: لماذا يكون ضرورياً مهاجمة الحقيقة الواضحة المفيدة أن التمييزات النوعية لها مكان حصين في حياتنا وتفكيرنا الأخلاقيين. علينا أن نقاتل صُعداً ما هو واضح، لإبطال طبقات القمع في الوعي الأخلاقي الحديث. إن القيام بذلك أمرٌ صعب. غير أن السؤال هو: ما النقطة الرئيسية في القيام بذلك؟

4

المنابع الأخلاقية

1.4

وبشكل من الأشكال، ذلك يعني أن نسأل: ما هي النقطة الرئيسية للتعبير اللفظي عن الخير؟ نحن نميل لأن ننحاز لصالح التعبير اللفظي في ثقافتنا (في الأوساط الأكاديمية، على الأقل)، لذا، قد لا يبدو السؤال محتاجاً لجواب. غير أن الواقع هو وجود أسباب قوية مقنعة قُدمت، أو جرى التلميح إليها، لجمجمةٍ حافظةٍ في هذا الميدان. وقد توجد بعض الأشياء التي لا بدَّ من تجاوزها، بصمت. وقد ظنَّ ذلك لودفيغ فيتغنشتاين (Ludwing Wittgenstein) وآخرون. لذا، فإن السؤال يتطلَّب جواباً. أما النقطة الواضحة التي تكون البداية منها فتتمثَّل في القول، إن الخيرات التي كنت أتحدث عنها لا توجد، بالنسبة إلينا، إلا عبر بعض الصياغة اللفظية. فالأفهام المختلفة للخير التي نجدها في ثقافات مختلفة هي متضايفة مع اللغات المختلفة التي نشأت في تلك الثقافات. فرؤية الخير صارت مُتاحة لشعبٍ ذي ثقافةٍ عبر التعبير عنها بشكلٍ من الأشكال. فإلة إبراهيم نعتبره موجوداً (أي أن الاعتقاد بوجوده ممكن)، لأن الحديث جرى حوله، ورئيسياً، في رواية الكتاب المقدس، وأيضاً، بطرق لا عدَّ لها بدءاً من الثيولوجيا إلى الأدب التعبّدي. وأيضاً، لأن التوجه بالحديث إليه بجميع الأشكال المختلفة الخاصة بالطقوس الدينية والصلاة. وقد كانت حقوق البشر العامة لأنها أعلنت، ولأن الفلاسفة وضعوا نظريات حولها، ولأن ثورات اندلعت باسمها... إلخ. وهناك

ملحدون في حضارتنا يغذّيهم الكتاب المقدس، وهناك عنصريون في الغرب الليبرالي الحديث.

غير أن التعبير اللغوي شرط ضروري للتماسك، ومن دونه، لا تكون تلك الخيرات خيارات[1].

غير أنه، من الواضح أن فكرتي "لغة" و "تعبير" قد استعملنا هنا، بمعنى واسع وشامل غير مألوف. فمعنى الخير لا يوجد تعبيراً عنه في الأوصاف اللغوية فقط، وإنما في أفعال كلامية أخرى، أيضاً كما في مثل الصلاة المذكور أعلاه. وإذا تتبعنا هذا المثل لنصل إلى الطقوس الدينية، نرى أن التعبير يتعدّى حدود اللغة في تصوّرها العادي والضيّق.

فالإيماءة في الطقس الديني، وموسيقاه، وعرضه لروموز بصرية، كل ذلك يُحدث، بطريقته الخاصة، علاقتنا بالله. والحق يُقال، إننا وصلنا إلى حدّ الاعتقاد بأن وصف اللغة النثرية هو أفقر وسط، وأنه عاجز عن التعبير عن ما يمكن أن نشعر به وربطه بطرق أخرى، كما يعتقد المدافعون عن الثيولوجيا السلبية. والواضح في الكنيسة الغربية، ولقرون، أن وسائل الإعلام التي بها توصَّل جمهور المؤمنين إلى فهم إيمانهم كانت مؤلفة، إلى جانب السرد القصصي، من تلك الطقوس والعرض البصري في اللوحات الجدارية الجصّية في الكنيسة والنوافذ المنيرة.

غير أن ذلك يدعونا إلى طرح سؤالنا، من جديد، لكن بصورة جديدة: لماذا التعبير بالمعنى الضيق؟ ولِمَ محاولة القول ما يكون معنى الخير، الأساسي؟ ولِمَ التعبير عنه بلغة وصفية؟ ولماذا محاولة إيجاد صياغات له يمكن أن تظهر في التفكير الأخلاقي؟

طبعاً، هناك جواب سقراطي على ذلك. وهو ينشأ من وجهة نظر أخلاقية خاصة، أو من مجموعة من وجهات النظر التي تعتبر العقل، بمعنى منطق(*) (logos) التعبير اللغوي، جزءاً من غاية (telos) الكائنات البشرية. وفي هذا المنظور، نحن لا نكون كائنات كاملة إلا إذا تمكنا من أن نقول ما يحركنا، وحول أي شيء تدور حياتنا.

(*) تجدر الإشارة إلى أن Logos وtelos مفردتان يونانيتان. وLogos تعني بالإضافة إلى المنطق، العقل أيضاً (المترجم).

وأنا أعترف بأني أشارك بنسخة من ذلك المفهوم. غير أني، من غير انحياز إلى المسألة الأعمق لقيمة الحياة غير المدروسة، فإني أريد الآن، أن أدرس ما هي الأهمية الخاصة للتعبير بالنسبة لمعنى الخير عندنا. وفي هذا الأمر أيضاً، قد أكون متّبعاً فكرة سقراطية. والفكرة المركزية هنا، هي أن التعبير يمكن أن يقرّبنا من الخير كمصدر أخلاقي، يمكن أن يقوّيه.

إن فهم الخير كمنبع أخلاقي حصل قمعه قمعاً عميقاً، أيضاً، في الاتجاه السائد للوعي الأخلاقي الحديث، بالرغم من كونه مألوفاً عند القدماء. لقد كنت وما أزال أتكلم عن الخير، في هذه الصفحات، أو أحياناً، عن الخير القويّ، عانياً كل ما ينتقى بوصفه أعلى بما لا يُضاهى، في تمييز نوعي. فيمكن أن يكون عملاً ما، أو دافعاً ما، أو أسلوب حياة يعتبر أعلى نوعياً. فمفردة "خير" توظَّف، هنا، بمعنى عام عالٍ، لتدلّ على أي شيء يعتبر ذا قيمة، يستحق الجدارة، يبعث على الإعجاب، من أي نوعٍ أو صنف.

غير أنه يوجد في بعض هذه التمييزات شيء يستحق الصفة المعزوّة إليه بمعنى أكثر امتلاءً. لنأخذ نظرية أفلاطون، كمثل لنقول: إن التمييز بين الأعلى والأدنى من الأعمال، الدوافع، طرق الحياة يقاوم هيمنة العقل أو الرغبة. غير هيمنة العقل تفهم على نحوٍ واقعي. فأن يكون الإنسان عقلياً معناه أن يكون لديه رؤية لنظام عقلي، وأن يحب ذلك النظام. لذا، يجب شرح الفرق في العمل أو الدافع بالرجوع إلى الواقع الكوني، نظام الأشياء فذلك هو الخير بالمعنى الأكمل، أي: مفتاح ذلك النظام هو فكرة الخير ذاتها. فعلاقتها بذلك هو الذي يجعل أفعالنا أو مطامحنا صالحة، هو الذي يؤلِّف خير تلك الأفعال أو الدوافع.

لندعُ هذا النوع من الواقع "الخير التأليفي". عندئذٍ، يمكننا أن نقول، إن الخير التأليفي، عند أفلاطون، هو نظام الوجود، أو هو مبدأ ذلك النظام، أي الخير (The Good). غير أنه يمكننا أن نرى ثماني طرق تفيد أن ذلك يؤدي دوراً آخر بالإضافة إلى تأليف أو تعريف عمل الخير. فالخير هو أيضاً، ما يفيد أن حبّه يدفعنا إلى عمل الخير. أما الخير التأليفي فهو منبع أخلاقي، بالمعنى الذي أريد أن أوظّفه هنا، أي: إنه ذلك الشيء الذي حبّه يقوّينا على فعل الخير وأن نكون أخياراً.

غير أن تفصيل ذلك يضع البحث في الأقسام السابقة في ضوء جديد. ففي النقاش في الفصول الأخيرة، كنت مركزاً على التمييزات النوعية بين الأعمال، أو المشاعر، أو أنماط الحياة. وكانت الخيرات التي حدّدتها عبارة عن نواحٍ أو مكونات الحياة الجيّدة. لندعُ هذه "خيرات الحياة". غير أننا نرى الآن، وفي مثل أفلاطون، أن خيرات الحياة ترجعنا إلى سمة ما من سمات طريقة وجود الأشياء، التي بفضلها كانت خيرات الحياة تلك خيراتٍ، وتلك السمة هي التي تشكلها كخيرات، وذلك هو سبب تسميتي لها، بالتأليفية.

الخير التأليفي يفعل أكثر من مجرد تعريف مضمون النظرية الأخلاقية. وحبّه هو الذي يقوّينا لنكون أخياراً. ويتبع ذلك، أيضاً، أن حبّه هو جزء مما يعنيه أن تكون كائناً إنسانياً صالحاً. والآن، هذا جزء من مضمون النظرية الأخلاقية أيضاً، التي لا تشتمل على أوامر للتصرّف بطرق معينة، وبإظهار صفات أخلاقية معينة، فقط، بل تشمل حبّ ما هو خير، أيضاً[2].

والواضح أن ذلك ينقلنا إلى ما وراء نطاق أخلاق العمل الواجب. وتلك النظريات تحبط الاعتراف بخيرات الحياة أيضاً. وما لا ريب فيه أنه لا يوجد مكان فيها، إطلاقاً، لخير تأليفي يوجد وراءها. وكنت أثبتُّ، في نهاية الفصل السابق أن رفض تلك النظريات القبول بالتمييزات النوعية، مع أنه مفهوم، كان مشاداً على تشوش، وأنها، نفسها حرّكتها خيرات من ذلك النوع. وبكلمات أخرى أقول، إني أثبت أنها تأسست على التزام غير مجاز بخيرات حياتية معينة، مثل الحرية، الغيريّة، والعدالة الشاملة. والحق يقال، إذا صحّت الحجة في الفصول السابقة، فسيصعب أن نعرف كيف يمكن للإنسان أن يكون لديه نظرية أخلاقية من أي نوع، ويكون ذاتاً، من دون مثل ذلك الالتزام.

هل يمكن التفكير بنقطة مماثلة عن الخيرات التأليفية؟ فهل هذه أيضاً، تؤلف جزءاً من النظريات غير المعترف بها، أو كل النظريات الأخلاقية؟ أو تكون تلك الفكرة الأفلاطونية عن الخير بوصفه موضع تقوية الحبّ، شيئاً عائداً إلى الماضي البعيد؟

ولا شك في أن الأفلاطونية ليست وحدها، في تصوّر الخير التأليفي منبعاً بتلك الطريقة. فالدينان التوحيديان المسيحي واليهودي يفعلان ذات الشيء،

أيضاً. فكان طبيعياً عند الأفلاطونيين المسيحيين مثل أوغسطين تصوّر الله محتلاً مكان فكرة أفلاطون عن الخير (The Good). وإن صورة الشمس تفيد الفريقين، مع الفرق الرئيسي المفيد أن الحب الذي يقوّي، هنا، ليس حبنا الله فقط، بل، حبّه لنا (agapē) أيضاً. غير أن السؤال هو: ماذا يحصل عندما لا يكون لدنيا أي شيء من قبيل الخير التأليفي خارج الإنسان، كما في النظرات الإنسانية الحديثة؟ ماذا نقول عندما تكون فكرة الأعلى هي شكل من أشكال الحياة الإنسانية، قوامه مواجهة عالم متحرر من السحر والوهم بشجاعة وبفكر متبصِّر واضح؟

يبدو لي أنه يمكن للإنسان أن يستمر في الكلام عن مبنع أخلاقي هنا. فهناك واقع تأليفي، أعني، بشراً بوصفهم كائنات قادرة على ذلك التحرر الشجاع.

وإن شعورنا بالإعجاب بهذه القدرات والروع إزاءها يساعدنا بالارتقاء إلى مستواها.

وهذا أمرٌ أحرز اعترافاً واضحاً في نظرية كَنْت الإنسانية. فالدافع الذي يمكننا من العيش طبقاً للقانون هو شعور الاحترام (Achtung) الذي نختبره أمام القانون الأخلاقي نفسه، حالما نفهم أنه صادر عن إرادة عقلية. وإن معرفتنا بأن القوة العقلية هي أعلى من بقية العالم، وبمعنى لامتناهٍ، لأنها وحدها لها كرامة تجلت معها روعاً يساعدنا، أخلاقياً. فالقوة العقلية، في نظرية كَنْت هي الخير التأليفي.

لا أريد، ولو للحظة، أن أقلِّل من الأهمية الهائلة لحركة المذهب الإنساني الحديث الذاتي التي لا تعترف بخيرات تأليفية خارجنا. وقد يغرينا وصفها بأنها الرفض المحدّد للخيرات التأليفية. ولا شك أنها تستبعدها بالمعنى التقليدي المعترف به، الذي وفَرت له الأفلاطونية واللاهوت المسيحي الصور النموذجية.

أنا لا أظن أن استعمالنا للمفردات هنا، لجهة نوعها، هو أمر مهم. ولا مانع عندي من أن أتبنّى المصطلح في الفقرة السابقة، إلا أننا قد نخسر أن نرى أمامنا الدور الذي لا يتوقَّف للمنابع الأخلاقية. وكما بيّنت الحالة الكَنْتيّة، إن النظرة الجوهرية للخير منسجمة مع الاعتراف بوجود شيء يؤدي تأمله إلى الاستحواذ على احترامنا، وهو الاحترام الذي يكون مساعداً، بدوره. فكل ما يملأ هذا الدور يكون مؤدياً دور منبع أخلاقي. فهو له مكان في حياة الكَنْتيين الأخلاقية مماثل

لمكان فكرة الخير في حياة الأفلاطونيين. فلا يعني التحول إلى أخلاق جوهرية توقفاً عن أداء ذلك الدور.

غير أنه يمكن الاعتراض بالقول، إن ذلك كله يصح على كَنْت- وهو كذلك لأنه، وفقط لأنه لم يكن حديثاً كفايةً، ولم يتحرر كلياً من السحر والأوهام، أو طرح جميع بقايا اللاهوت المسيحي والفلسفة القديمة(3). وماذا عن النظرة الأخرى التي أثرتها أعلاه، التي تعتبر كرامتنا متمثلةً في شجاعة موقفنا وعقلانيته من العالم الذي لا معنى له؟ ورأيي هو أن شيئاً مماثلاً لا يزال يعمل هنا، في الدور الحاسم.

فالذين يعتنقون تلك النظرة لديهم شعور بكرامة الكائنات البشرية التي تمثل في قدرتهم على الوقوف بلا مؤاساة ولا رَوع في مواجهة ضخامة العالم غير المبالية، وإيجاد هدف حياتهم في فهمها، وتجاوزهم، بتلك الطريقة مكانهم ووجودهم التافهين. وقد نطق باسكال (Pascal) برأية المتمثّل بالقصبة المفكرة. فيمكن للعالم أن يعدم الإنسان، إلاّ أن عظمته، بالنسبة إليه، تمثل في معرفته بهبوطه. شيء ما يثير احترامنا هنا، وهو هذا الاحترام الذي يساعد. أو أقول إنه، إن أخفق كلياً في إثارتنا، فذلك لا يمكن أن يعني أننا قبلنا بمفهوم الخير ذاك. هذا المذهب الإنساني ليس ببعيد عن المذهب الكَنْتي كما يظن.

وهناك تغيّر مهم آخر قد حدث مع عملية التأصيل، أعني: لقد تحوَّل الدافع المساعد من حبّ إلى احترام. أو قد يمكننا القول من مزيج من الحب والروع اللذين أوصى بهما ربُّ إبراهيم، لم يبق بعضٌ من الروع في مواجهة قوانا التحررية. وهنا يوجد سبب آخر لوسم ذلك بأنه خرق في معجمنا.

ومن جديد أقول، إني لا أمانع في حصول مثل ذلك الخرق، شرط أن لا نخسر رؤيتنا للاستمرارية. ولا يهمني إذا قال أحدهم، إن المذهب الإنساني الجوهري الحديث، ليس فيه مكان للخيرات التأليفية، ولا شيء يعمل مثل المنابع الأخلاقية الخاصة بالنظريات الحديثة. غير أن ما بقي يصدق هو أن شيئاً ما يزال يعمل عبر المماثلة. وهذا يفيد أن هناك شيئاً تساعد النسبة إليه على تعريف أعمال ودوافع معينة بأنها عالية، أعني، قدراتنا بوصفنا "قصبات مفكرة" وتأملنا فيه يمكن أن يحدث دافعاً يساعدنا على الارتفاع إلى ما هو عالٍ.

غير أن ذلك هو ما يغرينا نسيانه في مناخ الفلسفة الأخلاقية الحديثة. وإن كسوف كل وعينا بالتمييزات النوعية جرَّ معه إهمال كل ذلك البعد الخاص بفكرنا وخبرتنا الأخلاقيين.

لذلك السبب، سوف أختار أن أستمر في الكلام عن المنابع الأخلاقية، حتى في علاقتها بالنظريات الجوهرية الحديثة، ومن النوع المتحرر من السحر والأوهام أيضاً. وسأحاول أن أكون منصفاً في اعتباري الفروق ومن دون الوقوع في صورة غير محدَّدة للاستمراريّات. غير أني اعتقد أن هذا الخطر هو أقل خطر في زماننا، بعد حسبان جميع الأشياء.

إذا عدنا إلى مسألة التعبيرية، يمكننا أن نرى أن أحد أهم الاستمراريات هو أننا، غالباً، ما نشعر أننا أقل قدرة من أسلافنا على أن نكون تعبيريين بالألفاظ. وأذكر ما قلته في الفصل الأول، كيف أن الناس غالباً ما يكونون عاجزين عن ما يدعم إحساسهم بالاحترام المدينين به لحقوق الناس (القسم 1.1)، ولاحقاً (4.1)، كيف أصبحت الأطر التقليدية بمنزلة الإشكالية عندنا، وكيف أن الكثير من تعبيراتنا هي من النوع الاستكشافي. ويؤكد أيريس مردوخ، الذي ينافح عن نظرة مستمدة، وبمقدار كبير من أفلاطون، على أن الخير شيء "لا يمكن تمثيله ولا تعريفه"[4].

وهو ينشأ أيضاً، بطريقة عمل الصور والقصص المساعدة، في زماننا. وبعضها الأقوى له جذور في العقائد الدينية والفلسفية التي هجرها كثيرون من الحديثين. قد لا يكون بإمكان الإنسان أن يضع بديلاً للمعتقدات الثيولوجية والميتافيزيقية التي دعمتها أصلاً، لكن الصور ما تزال توحي لنا. أو ربما يكون أفضل أن أقول، إنهم استمروا يشيرون إلى شيء ظلَّ عندنا بمنزلة منبع أخلاقي، شيء يمكنّنا تأمله، احترامه، أو حبّه من الاقتراب من ما هو خير. ونظرية مرودخ عن "سيادة الخير"، المذكورة قبل قليل، هي مثل ملائم. فلا وجود لأحدٍ اليوم، يمكن أن يقبل ميتافيزيقا المثُل (Ideas) الأفلاطونية بوصفها الشرح الحاسم لشكل الكون. ومع ذلك، فإن صورة الخير بوصفه الشمس، التي بنورها يمكننا أن نرى الأشياء بوضوح وبنوع من الحبّ النزيه الهادئ، أدّت عملاً حاسماً لها. فهي تساعد على تعريف اتجاه الانتباه والرغبة الذي من خلاله، هي اعتقدت أننا نتمكن من أن نصير أخياراً[5].

وهناك مثل آخر، وهو مستمد، هذه المرة، من التقاليد الدينية اليهودية والمسيحية، وقد قام بسَبْره مايكل والزر[6] (Michael Walzer).

فقصة الخروج (Exodus) ألهمت حركات إصلاحٍ وتحرّر عبر القرون، كما ألهمت تلك التي ادّعت رفضها النظرة الثيولوجية (اللاّهوتية) التي أعلنتها القصة الأصلية. وأحياناً استبدلت بنظرية علمانية بديلة، مثلاً، الصورة الماركسية لتقدّم البشرية نحو الاشتراكية. غير أن الواضح أيضاً، أنه كان للقصة قوة هائلة حتى عند الذين ليس لديهم فكرة محدَّدة عن ربٍّ أو عن تاريخ تحررهم من العبودية. فالنظر إلى القصة في هذا الضوء يمكن أن يكون موحياً ومساعداً، وحتى، بالرغم من إمكانية أن يحتار الإنسان إذا طلب منه أن يذكر النظرية الأساسية عن البشر، أو الله، أو التاريخ التي يعتمد عليها لفهم كل ذلك. والحقيقة هي أن رؤية الإنسان حياته في ذلك النموذج تحمل قوة أخلاقية هائلة. وعندما تفقد الثيولوجيا، حتى عندئذٍ، تتابع القصة سيرها. وقد بيَّن نورثروب فراي (Northrop Frye)، كيف كان الكتاب المقدَّس، ككل، وما يزال منبعاً هائلاً لمثل تلك القصص المساعدة، في التاريخ الغربي[7]...

وهكذا، فإن صياغة الخير لفظياً صعبة جداً عندنا وإشكالية لنا. هل يشكل ذلك سبباً لتجنبها؟ قد يكون الأمر كذلك، بطريقة ما، كما سوف أذكر بعد دقيقة. غير أنه، وأولاً أقول، يبدو أن هناك أسباباً قوية لصالح التعبيرية حيث يفيد خير تأليفي كمنبع أخلاقي. فالمنابع الأخلاقية تساعد. فالاقتراب منها، وتكوين نظرة أوضح عنها، والوصول إلى فهم ما تشمل، كل ذلك يخص أولئك الذي يعترفون بها ويدركون أنهم بها تحركوا في اتجاه حبها أو احترامها وأنهم، عبر ذلك الحب/ الاحترام يكونون أقدر على الارتقاء إليها. والصياغة التعبيرية يمكن أن تزيد من اقترابهم. ذلك معنى القول، إن الكلمات تساعد، والسبب في أن للكلمات، أحياناً قوة أخلاقية هائلة.

ولا شك في أن الأمر واضح وهو أنه ليس أي صياغة تعبيرية، مهما كانت، تنفع. فبعض الصياغات قد يكون ميتاً، أو عديم القوة في هذا الموضع أو الزمان، أو مع أناسٍ معينين. وفي معظم الأمثلة الواضحة، لا تكون القوة تابعة للصياغة وحدها، بل تابعة لفعل الكلام كله. وفعلياً أقول، تكون الحالة الأقوى حيث يتضافر المتكلم، الصياغة، وفعل لفظ الرسالة، وتتجمع للكشف عن الخير، كما

توضح ذلك قوة الكتاب المقدس الهائلة والمستمرة. ويكون للصياغة قوة عندما تقرِّب المنبع، وعندما تجعله سهلاً وجلياً، بكل قوته، وطاقته على بعث حبّنا، أو احترامنا، أو ولائنا. فالصياغة الفعالة تطلق هذه القوة، وهذا يفسر كيف يكون للكلمات قوة.

ويمكن أن يكون للكلمات قوة إذا عيَّنت منبعاً غير معروف أو غير مشعور به، إلى اليوم، كما نرى في سفر الخروج، ومع إسحاق (Isaiah) وفي الأناجيل، أو يمكن أن تستعيد قوة منبع قديم فقدنا الاتصال به، كما كان مع القديس فرانسيس (Francis) أو إيراسمس (Erasmus). أو قد يكون لها قوة بطريقة أخرى، وذلك عبر صياغة تعبيرية عن مشاعرنا أو عن قصتنا بغية جعلنا على تماسّ بمنبع كنا وما زلنا نتوق إليه. ويمكن أن يحصل هذا عبر إعادة صياغة حياتنا في قصة جديدة، كما كان في اعترافات (confessions)، أو عبر النظر إلى كفاحنا من خلال موشور (prism) سفر الخروج، كما حصل مع حركة الحقوق المدنية في أميركا، في ستينيّات عام 1960[8]، أو في أماكن لا حصر لها وأقل شهرة، ومصيرية حيث فهم الناس حياتهم عبر قصة جديدة.

يجب فهم القوة الهائلة لبعض القصص في ضوء البحث المذكور أعلاه في القسم 3.2، حيث تحدثت عن كفاحنا لفهم حياتنا في قصة ذات علاقة بالخير. وإحدى الطرق التي يمارسها البشر لتحقيق ذلك تتمثل في وصل قصتهم بنموذج تاريخي عظيم، بوصفة تحقيقاً لخير، سواء أكان التقليد تاريخ الخلاص (Heilsgeschichte)، الخاص بالمسيحية، أم تقدم الإنسانية، أم الثورة الآتية، أم إنشاء عالم سلام، أم استعادة أم ديمومة ثقافتنا القومية. ويبدو كما لو أن تلك القصص التاريخية التخطيطية مارست قوة جذب خاصة بها. وإن سرّ قوتها يَمثُلُ في قدرتها على إضفاء معنى ومادة جوهرية على حياة الناس. أما السؤال عما يمنحها ذلك، فمسألة تخص بحثاً إضافياً. غير أن حيازة بعض المخططات، بما فيها المذكورة أعلاه، على تلك القوة فأبعد ما يكون عن الشك.

غير أننا عندئذٍ، نتمكن مباشرة، من أن نرى سبب شك بعض الناس بالتعبير اللفظي بوصفه منبعاً للضلال أو يخشونه بوصفة تجديفاً، كما ذكرت أعلاه. ولا يعود الأمر رئيسياً، لوجود الكثير من الصياغات الميتة، والكثير من ظواهر المحاكاة المبتذلة، بالرغم من هذا إن أحد الأسباب، يشرح سبب تفضيل الإنسان

الصمت أحياناً – وكارل كراوس (Karl Kraus) مثل على ذلك[9]. والأسوأ هو أن يكون الأمر كله مزيّفاً. ولا يعني هذا أن كلمات القوة ذاتها يمكن أن تكون مزيّفة. غير أن الفعل الذي به يطلق الإعلان عنه قوةً يمكن محاكاته خطابياً، إمّا الغرور الذاتي أو لأهداف أكثر شرّاً، كالدفاع عن وضعٍ راهنٍ مخزٍ. أما الصيغ المبتذلة فقد تتركّب مع خدعة تاريخية بغية نسج غطاء واقٍ من السلامة الأخلاقية حولنا يعزلنا عن طاقة المنابع الأخلاقية الحقيقية. وهناك ما هو أسوأ من ذلك، أعني: إطلاق القوة قد يُشوَّه، وبشكل شنيع، لتعزيز طاقة الشر، كما حصل في نورمبرغ (Nuremberg). أما بالنسبة لمسألة الإنشاءات القصصية لحياتنا، فإنه لا حاجة لكلام مطوَّل عن إمكانيات التضلل التي تصاحبنا، هنا.

ثمة أسباب وجيهة للصمت. غير أنها لا تصح في جميع الحالات. فمن دون أي تعبير لفظي، نفقد كل صلة بالخير، مهما كان تصوّره. ولا نعود بشراً. وإن أقسى الأوامر القاضية بالصمت لا يمكن توجيهه إلا إلى أصناف معينة من التعبير، ويجب أن يتجنّب الأصناف الأخرى، ويبقي عليها. والمسألة تتمثّل في تحديد أيّها.

ويعود سؤالنا إلى التعابير بلغة النثر الوصفي لشعورنا بالتمييزات النوعية. فهي هذه التي جنحت الفلسفة الأخلاقية الحديثة إلى قمعها. فهل واجبنا يقضي باستعادتها للفكر الأخلاقي، أو الأفضل تركها ترزح في سجن النسيان التام؟

2.4

على المرء أن يفكر مباشرة، ومن دون تردّد، أن لدينا سبباً واضحاً يقضي بصياغتها اللغوية، في الحالة الحديثة، حالة الارتباك والنزاع بين عقائد متنافسة خاصة بالخير. فإذا أراد إنسان أن يفكر فيها، أفلا يكون من واجبه أن ينطق بها؟ أو أقول بطريقة سلبية، أليس العجز عن التعبير عائقاً مثلاً للرؤية الواضحة في هذا الميدان؟

وأنا أرى ذلك، وإنني متعاطف جداً مع هذه الحجة. غير أن من ينافح عن الصمت قد لا يكون مقتنعاً. فإذا كان التعبير اللفظي دائماً مبتذلاً حتى في أفضل حالاته، وفي أسوأ الحالات يغذّي حبّنا للعرض الذاتي والخداع الذاتي، حينذاك، لا يقدر على تحسين أزمتنا المعرفية. ألا يكون هناك خطر من إزالة سريعة لما يشكل مفارقة في شعورنا الأخلاقي العميق، على تسوية سريعة للنزاعات،

خالقين تركيباً مما لا يمكن تركيبه بسهولة، وباختصار مظهرين حالتنا الأخلاقية بصورة أوضح، وموحَّدة، ومتناغمة، أكثر مما هي في حقيقتها؟

أنا واعٍ جداً بتلك المخاطر، وعلى الأقل، أنا أطمح أن أكون كذلك. وهي قد توفر، فيِ وضع آخر، أسباباً وجيهة للصمت. غير أني أفتكر أن صمت الفلسفة الحديثة غير صحّي. فقد تعزَّز، كما ذكرت أعلاه، جزئياً، بأسباب ميتافيزيقية وإبستمولوجية أعتقد أنها غير صائبة، وتعزَّز، بمقدار كبير، بأسباب أخلاقية أو روحية، أعني: التوكيد على الحياة العادية، والمفهوم الحديث للحرية الذي أريد المصادقة عليه وفقاً لنسخة ما، لكن ليست بهذه النسخة. والسبب يمثل في أن هذه النسخة مضطربة، وبشكل عميق. فهي تترجم التوكيد على الحياة والحرية بأنهما يشتملان على شجبٍ للتمييزات النوعية، ورفض للخيرات التأليفية، في حين أن هذه، هي نفسها، انعكاسات للتمييزات النوعية وتفترض مفهوماً ما للخيرات النوعية. وأخيراً أقول، عندما تكون نظرية من هذا القبيل موحاة (من دون تعبير) من قبل خير فوقي، فإنها لا تقدر إلا أن تحرِّف تيشوِّه حالتنا الفكرية وترسم حداً صارماً بين ما هو "أخلاقي"، وما هو "غير أخلاقي" أو أقول (في حالة هابرماس) بين الآراء "الأخلاقية" وتلك التي تتصل "بالحياة الصالحة" التي تحبس علاقتها وتمنعنا، قبل أي شيء، من طرح أحد الأسئلة الحاسمة الخاصة بالفكر الأخلاقي الحديث، أعني: إلى حدّ أو بأي بمقدار يجب قبول المزاعم "التعديلية" الموضوعة لصالح الخيرات الفوقية؟

إن وجود هذا الشكل من التفكير وأهميته في ثقافتنا يخلق حالة ساحقة من أجل التعبير اللفظي عن الخير. وهو يقمع الكثير من المسائل ويخفي الكثير من التشوشات التي لا يستطيع المرء إلا أن يختبرها خانقةً فكرياً، حالما يفلت من سحرها، ولو جزئياً.

ولا شك في أن وضعاً معقداً من هذا النوع، حيث تتشابك أجزاؤه تشابكاً قوياً مؤلفةً نوعاً من الحصن، فيه تدعم الدوافع المختلفة، الإبستمولوجية، الميتافيزيقية، والأخلاقية، بعضها البعض الآخر بينما تكون مخفيةً عمليتها المشتركة، سوف يسبب هجوماً من جهات عديدة، ولا يكون جميعها معنيّاً بصياغة تعابير عن عقائد الخير الخلفية.

واليوم، يوجد خط هجومي مؤثر، يمكن تسميته، بشكل غير دقيق، بأنه المذهب النيتشوي الجديد، الذي أعلن عن نوع مؤثِّر له ميشال فوكو (Michel Foucault) في كتاباته الأخيرة، وهو الذي يحوز على أسباب قوية لنفي الصياغة التعبيرية اللفظية. وهذا الوضع النيتشوي الجديد يهاجم الأخلاق الإجرائية لموجباتها الأخلاقية الضمنية(10)، بصورة رئيسية، أعني: لمفهوم الحرية الذي تنافح عنه، ولارتباطها بخير فوقي وبمذهب تعديلي راديكالي.

وبهذا، يشبه نقدي، لأن كلينا، أراد أن يبيّن أن هذه الفلسفة الحديثة لها دوافع أخلاقية، بدلاً من أن تكون محدَّدة بدوافع معرفية، وليس إلاّ. غير أن ثمّة أطرافاً ملتقية. فنمط النظرية النيتشوية الجديدة لا يرى قيمة في تلك الصياغة اللفظية ماعدا تلك القيمة الجدلية الخاصة برفع القناع عن مزاعم الفلسفة الأخلاقية الحديثة، والكثير من الفلسفة الأخلاقية، عموماً. فهو لا يري قيمة في تلك الصياغة اللفظية ذاتها. وعلى العكس من ذلك، فقد اعتنق وناصر ترجمته الخاصة لنظرية الإسقاط أو الاختطاط. فإذا كانت الأوضاع الفكرية مرتبطة ارتباطاً وثيقاً مع أوضاع أخلاقية، فذلك لأنه يجب أن يُرى كلاهما كأوامر فرضناها على الواقع، متَّبعين خط تفكير مستمداً، بمقدار كبير، من كتاب: **العلم المرح**(*) (*The Gay Science*)(11) فيجب ألّا يعتبر أي وضع أن تسويغه مختلف، كثيراً أو قليلاً، عن أي وضع آخر سواه. فجميعها قائم على أوامر، في نهاية المطاف. تلك هي "أنظمة الصدق" التي تحدث عنها فوكو. ولا داعي للقول، إني وجدت هذه النظرة غير معقولة، وبمقدار عميق هي كذلك، مثل قريباتها في المذهب التجريبي الحسّي. أما وجهة النظر التي منها يمكننا أن نؤكد أن جميع الأوامر هي اعتباطية، خاصة أن جميع وجهات النظر الأخلاقية هي كذلك، فليست متاحةً لنا، نحن البشر. فالظن بأننا لا نتكلم من توجّه أخلاقي نعتبره صائباً، ما هو إلا شكل من خداع الذات. فذلك هو شرط الكينونة ذاتاً عاملة، وليس بوجهة نظر يمكننا أن نديرها ونوقفها كالآلة. فالتفسير الماورائي عند الفيلسوف النيتشوي - "في الاعتقاد بوضعي الأخلاقي، أنا أفرض (أو أشترك في فرض) نظام للصدق على الفوضى والتشوش الكامل، وهو ما يفعله كل واحد" - مستحيل مثل التفسير الماورائي عند الفيلسوف التجريبي الحسّي - "في الاعتقاد بوضعي الأخلاقي، أنا أرسم قيماً على عالم الوقائع المحايد، وهذا ما يفعله كل واحد" - فكلاهما غير

(*) هذا الكتاب من مؤلفات نيتشه (المترجم).

منسجمين مع الطريقة التي ليس إلا بها نفهم نفوسنا في الممارسات الفعلية التي تؤلف الاعتقاد بذلك الوضع، أعني: تأملاتنا، وتقييماتنا الجدّية لنفوسنا وللآخرين. فهي ليست بتفسيرات تستطيع أن تضعها عن حياتك وأنت تعيشها. فهي ترتطم، بكلام آخر، مع أفضل شرح مُتاح لحياتنا الأخلاقية.

فما هي الأفكار الماورائية التي تقدر أن تهيمن على أفضل شرح لخبرتنا الأخلاقية الفعلية؟ فالوضع النيتشوي الجديد يصطدم بالمبدأ BA مثل أشكال المذهب الطبيعي الشديدة[12]. وما يبدو شاذاً – أو باعثاً على السخرية – أن تكون النظرية النيتشوية الجديدة معرَّضةً لنوع النقد ذاته، مثل الذي كلانا، هي وأنا، وجهناه ضد الفلسفة الأخلاقية السائدة، أعني: أنها لم توضح توضيحاً لا غبار عليه، خاصاً بدوافعها الأخلاقية. وليس إلاّ هنا، نرى أن المسألة لا تمثُل في أنها تنفي أن يكون لها أي دوافع، مثل النظريات الأخلاقية الماورائية الحديثة التي لا تدّعي إلاّ أسساً إبستمولوجية، بل تمثل في أنها تمنحها وضعية مزيّفة. وهي تزعم أنها بعيدة نوعاً من البعد عن التزاماتها القيمية الخاصة، التي تمثل في الحقيقة المفيدة أنها وحدة شفّافة بخصوص وضعيتها بوصفها ثمرات نظامٍ مشادٍ، تلك الشفافية الفكرية التي تميزها عن النظرات الأخرى وتمنح نفسها ميزة كونها متحررة من الوهم بطريقة لم تتحرر منه النظريات الأخرى. وطبعاً، هذا يشبه، وبشكل لافت، زعم النظريات الطبيعية، تلك التي لا ترى القيم "إلاّ مجرد" مرتسمات مسقطة. فالزعم في إحدى الحالات والحالة الأخرى هو من دون أساس، ولم يستبقَ بعيداً إلاّ عبر افتقار معين للشفافية الفكرية – الذاتية التي تبعد التأويل الماورائي ذا الصلة من الارتباط بالمفردات التي لا نقدر إلا أن نعيش فيها خبرتنا الأخلاقية الفعلية.

وطبعاً، يوجد للنظريات النيتشوية الجديدة، مثل نظريات العمل الواجب، مركَّبها الخاص المؤلف من دوافع إبستمولوجية وأخلاقية أساسية. وأحدها يستحق الملاحظة، لأنه أدّى إلى بعض الرؤى المهمة.

فالذين كتبوا في هذا الخط جعلونا نعي كيف يمكن لرؤى الخير أن يكون لها علاقة بأشكال معينة من السيطرة. وهذا واضح في حالات معينة، مثلاً، أخلاق الشهرة والمجد أعلت الرجال وأعطت النساء دوراً إضافياً تابعاً، بمقدار كبير. غير أنه يمكن لأشكال مختلفة من النظرات الروحية الشاملة والعالية أن تعزِّز، أيضاً، اللامساواة وقمع كائنات من مستوى أدنى. فالنيتشويون هنا، يشيدون على رؤى كانت قد قُدمت في العصر الرومانطيقي. فالولاء لأنواع معينة من الخيرات الفوقية

يؤدي إلى قمع أو كبت "للطبيعة"، وهذا يدخل علاقات سيطرة في داخلنا[13]. وبعدئذٍ تنعكس هذه العلاقات، وبشكل مميت في العلاقات بين الناس. وقد اعتمد مفكرو مدرسة فرانكفورت على ذلك المنبع كما اعتمدوا على نيتشه.

لا شك في وجود صدق كثير، ومن نوع حاسم جداً، في ذلك الاتهام. فهناك أنواع معينة، وعلى الأقل، من المثل العليا الخاصة بالحرية العقلية المتحررة والعدالة الشاملة تعلي من سيطرة الذكور على الإناث[14].

وكنت قد ذكرت أمثلة أخرى، في القسم 2.3.

غير أني أقول، إنه، كما حصل في نظريات الفعل الواجب، إن الحال سيكون حال تشوش واضطراب، إذا حدث الاستدلال من ذلك ما يفيد أن نظرات الخير هي كلها، وببساطة، عبارة عن مشاريع سيطرة أو يمكننا حسبانها جميعها، مختارة بطريقة اعتباطية. وهذا سيكون فشلاً في معرفة الأسلوب الذي يعزَّز به وضع الإنسان نفسه، أو وضع أي إنسان، بفضل رؤية للخير.

في مواجهة وجهتي النظر الماورائيتين، كلتيهما، ثمَّة حاجة كبيرة لتعبيرية لفظية غير محرَّفة عن رؤى الخير التي تقع، فعلياً، في أساس استجاباتنا الأخلاقية، وعلاقاتنا الحميمة، ومطامحنا. غير أن ما يساعدنا، أولاً، وقبل كل شيء، هو أن نرى طريقنا بشكل أوضح، في الجدل القائم والمستمر بين رؤى أخلاقية مختلفة نسمعها تتمتم أو تصرخ ثائرة غاضبة حولنا، وغالباً، في داخلنا. والحق، أن تَوَضُّح طبيعة النظرية السائدة والمذهب النيتشوي الجديد سيكون، هو نفسه، خطوة متقدمة، في ذلك النقاش.

وكما ناقشت أعلاه، إذا كان الطريق الذي ننفذ فيه في العقل العملي هو عبر إظهار كيف تخلف نظرةٌ نظرةً أخرى عبر انبثاقها منها عبر حركة مختزلة للخطأ، عندئذٍ، ستكون نظريات الأخلاق الموحى بها والحادثة من رؤية للخير هي التي تنفيها، مستحقةً القمع القوي، وسيكون تجاوزها كسباً كاملاً. وإن الأشكال المختلفة من الأخلاق الطبيعية والنيتشوية، أو نظريات الحق الشامل، التي ستظهر من ذلك، سوف تكون الأقوى والأكثر إقناعاً، لأنها تركت وراءها حالة عدم الاتساق العميق والوهم الذاتي اللذين يشتمل عليهما ذلك النفي.

غير أن النقاش سيتقدم أيضاً، لأننا سنكون قادرين على التوجّه إلى مساءلة المركزية وذات الإشكالية، بطريقة أقل تحريفاً وتشويهاً.

وإن مجموعة من هذه المسائل، في الثقافة الحديثة، تهاجم التوتّر، والنزاع أيضاً، بين التزامنا بخيرات فوقية معينة، خاصة مطالب الاحترام الشامل والمتساوي والحرية الذاتية الحديثة، من جهةٍ، وشعورنا بقيمة ما يجب التضحية به، باسمها، من جهة أخرى.

وهناك عدد من ظواهر النزاع المختلفة، التي تنتمي إلى هذا النوع. وفي بعض الحالات، يكون خير المجتمع هو المهدَّد، وفي حالات أخرى تتعرض الصداقة للتهديد، أو تكون هويّتنا التقليدية في خطر. وكذلك، في أوضاع أخرى من النزاع تكون الخيرات الحسية والتحقيق الجنسي في توتر مع خيراتنا العليا.

وطبعاً، نحن نختبر تلك الأمور كما في أي نزاع ينشأ من خيرات غير متجانسة، فارضاً قراراً علينا يتعلّق بنقطة التبادل المناسبة. غير أني عندما أتكلم عن التوتّر، فإن ما أشير إليه هو نزاع نظرة أخلاقية، في العالم الحديث، بين نظرة تولي أولويّة لا تُتحدى للخير الفوقي من جهة، ونظرة تنظر إلى نوع التضحية الذي يشمل خيرات أخرى "أدنى" تراه غير مقبول أبداً، من جهة أخرى.. وقد نشأت هذه النظرة الأخيرة من التوكيد الحديث على الحياة العادية وتطور إلى مجموعة كبيرة من الأشكال، بدءاً من الدفاع ذي الوحي الرومانطيقي عن الانسجام مع "الطبيعة"، داخلياً وخارجياً، إلى ظواهر الهجوم النيتشوي على صفة "الأخلاق" التدميرية – الذاتية (انظر القسم 2.3).

وهناك سلسلة من ظواهر النزاع التي لها ذلك الشكل في الثقافة الحديثة، بين متطلبات العقل والحرية المتحرّرة، والمساواة والشمولية، في جانب، ومتطلبات الطبيعة، أو التحقيق، أو السلامة التعبيرية، أو الحميمية، أو الخصوصية، في جانب آخر. أما الخطوط الفاصلة فقد رسمت بطرق مختلفة من قبل متنازعين مختلفين، وهناك اختلافات حاسمة بين التعاريف المختلفة حول ما يجب ألا يُضحّى به – لنقل، بين المدافعين الدينيين عن قبول الحدود البشرية للهبّيين(*) (Hippies) الحسيين – غير أن ظواهر النزاع لها شكل متشابه، وجميعها موصول، بطريقة أو أخرى بالجدل الداخلي الذي حدث في القرنين الأخيرين محرِّضاً فلسفة عصر التنوير ضد الأشكال المختلفة للمعارضة الرومانطيقية.

(*) التعبير الذي ورد في النصّ هو flowerchildren ومعناه الهبّيون أي الخارجون عن تقاليد المجتمع، الممارسون الحرية غير المقيدة، سواء في مظهرهم الخارجي أو في سلوكهم الفعلي، وعرفوا، أحياناً بأبناء الزهور، لأنهم خدعوا المحبة والسلام وعبروا عنهما بحمل الزهور وتوزيعها للناس! (المترجم).

الآن، أنا أعتقد أن الصورة السائدة للفلسفة الأخلاقية التي تتجنّب أي صياغة لفظية للخيرات، والأنواع المختلفة من الفكر النيتشوي الجديد كليهما، تعوق التفكير الواضح في تلك المسائل. فالصورة السائدة لا تستطيع أن تعالج الصدام بين الخيرات الفوقية والخيرات "العادية".

فتركيزها على مبادئ العمل، ولأنها ذات ولع بمفهوم واحد "للأخلاقي"، مشادٍ على معيار وحيد، فإنها عاجزة عن التصوّر الصحيح لنوع تنوّع الخيرات الذي يقع في أساس النزاع. وإذا وجد معنى ما للوضعية الخاصة للخير الفوقي، فإنه يكون مخفياً في عقيدة ما، خاصة بالصفات المنطقية الخاصة بلغة أخلاقية أو بالافتراضات المسبقة للعقيدة.

أما بالنسبة للنظرات النيتشوية الجديدة، فإنها تحلّ النزاع عن طريق الشك بالخيرات الفوقية. غير أنها تفعل ذلك بواسطة عقيدة ماورائية تعتبر النظرات الأخلاقية مجرد أوامر مفروضة؟ فليست هذه العقيدة من النوع الذي لا يمكن دعمه فقط، بل هي أيضاً، تخفي عن النظر الطرق التي يمكن بها إحياء الاحتجاج على التضحية والتشويه الذي يقضيه خير فوقي، بواسطة خير فوقي مختلف تماماً. ومن هذه الناحية، كان لنيتشه فلسفة أغنى وأكثر تصديقاً، مقدِّماً، كما فعل، مثالاً أعلى مضاداً للإنسان الأعلى والخير الفوقي الخاص بالقبول الكامل، غير المتحفظ.

إن الصياغة اللفظية للخيرات التي تعرقلها هاتان الفلسفتان الشعبيتان كلاهما، بسبب تأويلاتهما الماورائية المشوَّشة للتفكير الأخلاقي، هي شرط جوهري للرؤية الواضحة، في مجال تلك النزاعات، كله.

وليس الأمر بمحصور هنا. إذ لم تقتصر تلك الفلسفات على حبس وامتصاص تلك الخيرات التي كانت مصدر وحيها، فقد أسهمت أيضاً، في انحراف عميق في الجدل الحديث كله، نحو ما يمكن أن ندعوه المذهب الذاتي. فالخيرات التي تعبّر (من دون مقبولية) عنها وتُعليها كلها، متمركزة في الإنسان، أعني: الحرية، عمل الخير النشط، والحقوق الشاملة. غير أن نقاشاً رئيسياً آخر، أثير في ثقافتنا عما إذا كنا بحاجة إلى الاعتراف بآراء مصدرها الطبيعة اللاإنسانية. فهل "المتعة المغفلة للذات" التي نحصل عليها "في الوجود المستقل الذي لا معنى له، الغريب تماماً والخاص بالحيوانات، الطيور، الحجارة والأشجار" تقرِّبنا من

الخير الأخلاقي، كما يدعي أيريس مردوخ[15]؟ وقد اتخذ بعض أنواع الحركة الأيكولوجية تلك المتعة كمسألة مركزية.

وبشكل آخر أقول: هل للبرّية حق علينا، مطلب يحفظها، من أجلها وخاص بها[16]، وليس مطلباً قائماً على تعقّل طويل الأمد، حاجزاً رهاناتنا، للتركيز على ما ينفع البشر؟ أو لنقفز إلى ميدان مختلف تماماً ونسأل: هل يوجد خير لانفعي في جعل الحقيقة متجلّية؟ هل ثمة خير أن نفعل (وهنا، ليس ملائماً الكلام عن الواجب)، حتى إن كان فعلنا لا يسهم في أي خير آخر (يحرر من المعاناة والظلم)، وقد ينتزع من المخبر تكاليف مخيفة؟ ولماذا نحن معجبون بماندلستام (Mandelstam)، على سبيل المثال، الذي كلفته قصيدته، في عام 1932، عن ستالين، حريته، وحياته، أخيراً[17]؟

طبعاً، أنا لست محايداً، فأنا أقبل الثلاثة آراء "الفوق إنسانية" (وأكثر منها). غير أني أعتقد أن الذين كانوا لاأدريين (Agnostic) حول تلك المسائل، حتى هؤلاء، يوافقون على أن الفلسفات التي أنتقدها هنا، يحكمون عليها حكماً لا يُنسخ. وهم يفعلون ذلك، ليس لأن طرفاً واحداً أوحى إليهم بذلك، وإنما لأن ذلك الوحي خبيء، فلا يظهر للنقاش. عندئذٍ، لا يكون ممكناً الهجوم على التوكيد الإنساني. فهو يظهر في الخصائص التعريفية (المفترضة) للنظرية الأخلاقية، مثل تعظيم السعادة العامة، أو العمل وفقاً لقاعدة يمكن جعلها شاملة، أو العمل وفقاً لمعيار يمكن أن يقبله جميع المشاركين، في نقاش غير مقيَّد. أما مطالب اللابشر (أو في الخارج، الكائنات غير الحية)[18] لا يمكن أن تسمح في أطر من هذا النوع.

ذلك هو قيد آخر من تلك القيود التي تدّعي فلسفات العمل الواجب. وأنا أرى أن النظريات النيتشوية الجديدة هي التي وضعتها في تفكيرنا الأخلاقي، وقد تحدثت عنها في نهاية الفصل الأخير (القسم 3.3). فهي بمنزلة غشاوات تمنعنا من معرفة قوة الخيرات، وتتركنا من دون حراك بها، أو إذا حركتنا، فإنها تغرينا على الخطأ في تحديد هذه الحركة بوصفها أنها عاطفة لاأخلاقية.

إن التركيز السلبي على الخير بوصفه منبعاً لذنب ساحق أو لشعور معتدٍ بالنفس خاص بالتشامخ، ينتهي بجعلنا غير مريدين القبول بمسألة كيف يمكن للخير التأليفي أن يستجوبنا، يحرّكنا، ويقوّينا.

كل ذلك ينطق بقوة لصالح محاولة صياغة الخير في نوع ما من النثر الفلسفي.

3.4

ذلك ما أبغي محاولة فعله فيما يأتي. غير أن القيام بذلك ليس بالأمر السهل. فليس هو مسألة تسجيل لبحث أوضاع سبق ذكرها. فهذه قد تكون متاحةً، أحياناً، لكن، غالباً ما ستكون المسألة، بالضبط، مسألة صياغة لفظية لما بقي ضمنياً، أي النظرة الأخلاقية التي تقع في أساس بعض من تلك الفلسفات الحديثة التي اعتبرت عدم التسليم بأي من مثل تلك النظرة مسألة شرف. فلا يكفي أن يسجل المرء، بل عليه أن يبتدع لغة هنا، مفترضاً أنه سيقول ما هو أفضل مما يقوله الآخرون، عما يعنون، حقيقة.

غير أنه يوجد هنا، ملجأ كبير يمكن الاستعانة به، ألا وهو التاريخ. فالصياغة اللفظية عن الأفهام الحديثة للخير يجب أن تكون مشروعاً تاريخياً، وهذا لا يعني أنه يكون فقط لأسباب عادية تصدق على أي مشروع من ذلك القبيل، أي إن أوضاعنا الحاضرة تعرف دائماً، بعلاقتها بالأوضاع الماضية، معتبرينها نماذج أو إخفاقات. فهناك دليل واسع على كليهما في العالم الحديث – بدءاً من التقليد الإنساني المدني الذي عرَّف نفسه في العلاقة مع النماذج البراغماتية للجمهورية القديمة والمدينة القديمة، إلى فلسفة عصر التنوير التي تعرِّف نفسها في التعارض مع ماضٍ ساده الدين والتقليد. وهذه الحقيقة نفسها، حقيقة التعريف الذاتي بالنسبة إلى الماضي تحثّنا على إعادة بحث هذا الماضي والطريقة التي بها تمَّ استيعابه أو إنكاره. وغالباً ما يعطينا فهم كيفية حدوث ذلك رؤية للنظر في النظرات المعاصرة التي لا يمكن أن تكون متاحةً، بطريقة أخرى. وفي فهمنا فروقنا عن القدماء، فإن أفضل فكرة عندنا هي فهم ما يعني لنا استيعابنا لنماذجهم الخاصة بالحكم الذاتي، والنظر عن كثب في "التقاليد" التي ظنّ عصرنا التنويري أنه أنكرها، والأشكال التي اتخذتها ذلك الأفكار، وبعد ذلك قد نتوصَّل إلى رؤية الفرق بين المفردتين المتعارضتين، في ضوء جديد، وبالتالي النظر بنظرة جديدة في الفلسفة المعاصرة(19).

غير أن الالتجاء إلى الماضي هو ضروري أكثر في حالة تلك النظرات الطبيعية الحديثة التي تقمع رؤاها الأساسية الخاصة للخير. فتتبّع تطورها بدءاً من نظرات سابقة دينية أو ميتافيزيقية عبر الإنكار الجزئي لها، ليس مهماً فقط، لكي نعرِّف، بوضوح أكبر نوع التحوّل الذي أدّى إلى نشوئها. وعلينا، أيضاً، أن نلجأ إلى تلك

النظرات السابقة لكي نحصل على نموذج عن نوع معنى الخير الذي كان يجاهر به علناً، لكنه قمع من الوعي الآن. مثلاً، أنا أعتقد أن العداوة النفعية – الطبيعية الحديثة للخيرات "العليا" والدفاع عن السعادة الحسية العادية نشأت مما كنت أدعوه وما أزال أدعوه التوكيد على الحياة العادية الذي جلب، في الأزمنة الحديثة المبكرة إنكاراً مماثلاً لأشكال "عليا" من النشاط لصالح الوجود اليومي للزواج والحرفة. والصورة الأصلية لذلك التوكيد كانت ثيولوجية، واشتملت على رؤية إيجابية للحياة العادية بوصفها مقدسة من الله. وقد نظر إلى هذه الحياة بوصفها ذات أهمية عالية ممنوحة من الله، وفي ذلك يمثل أساس التوكيد. ولم يقتصر المذهب الطبيعي الحديث على عدم القبول بذلك السياق الإلهي التوحيدي، بل ذهب إلى تجريد نفسه من جميع اللغات ذوات القيمة العليا. ومع ذلك، أريد أن أدعي أن بعضاً من مثل ذلك المعنى لقيمة ما هو عادي ما يزال ينفخ الحياة فيه ويوفر الدافع الأخلاقي القوي لقبوله الواسع. وفي تعبيرنا اللفظي عن ذلك العنصر المقموع، نحن مضطرون أن نتحوَّل إلى سلفة وأيضاً، أن نطرح السؤال: لأي درجةٍ ما يزال يعيش من الرؤى الروحية لذلك السلف الذي يزعم أنه أنكره إنكاراً كلياً. وذلك، لأنه يعتمد على طاقة روحية شبيهة، لا شرح لها عنده. فهل يستطيع أن يقدم شرحاً متسقاً مع مقدِّماته الميتافيزيقية الخاصة؟ أو هو يعتمد، ضمنياً، على شيء هو يرفضه رفضاً صريحاً؟ إن قوة التصوير الروحي في الكتاب المقدَّس تجعلنا، حتى في الدوائر العلمانية الخاصة بحضارتنا المدنية، مرتابين، كما فعلت مع نيتشه – بالرغم من أننا قد لا نستخرج النتيجة ذاتها التي استخرجها.

وفي كل حال، أقول، إن ما يبيّنه هذا هو أن الطريق إلى الصياغة اللفظية لا بدَّ من أن يكون طريقاً تاريخياً. فعلينا أن نتتبَّع تطور نظراتنا الحديثة. وبما أننا لا نتعامل فقط، مع عقائد فلاسفة، وإنما أيضاً، مع الأمور العظيمة التي لم تروَ والتي تقع في أساس المواقف المنتشرة في حضارتنا، فإنه لا يمكن أن يكون مجرد عقيدة معبّرة، ونظريات فلسفية، بل يجب أيضاً، أن يشتمل على ما دعي "عقليات". فعلينا أن نحاول أن نفتتح بهذه الدراسة فهماً جديداً لأنفسنا ولأعمق ولاءاتنا الأخلاقية.

4.4

وحدسي يقول لي إننا، عندما نقوم بذلك، فسوف نرى أن حالتنا الأخلاقية أعقد وقابلة للنزاع أكثر مما نراها، في الوقت الحاضر. وإني أعتقد، وبصورة خاصة، أننا سوف نجد أننا نكون، ولا يمكن إلا أن نكون في طرفي الجدالات الأخلاقية القوية

الداخلية التي كنت ذكرتها، في السابق، بين مناصرة الخيرات الفوقية والدفاع عن تلك الخيرات التي لا بدَّ من التضحية بها، باسمها.

قد يبدو هذا الرأي قاسياً. ويمكن للتعبيرية اللفظية أن تبين أننا موجودون في الطرفين من دون علمنا، لكن، كيف يمكن أن نبيّن أننا يجب أن نكون موجودين؟ ألا يمكن لنا حينئذٍ، أن نختار إنكار أحدهما، وبتعقل كبير؟ وكلمة "يجب"، في هذا المقام، لا تنشأ من أي حجّة خارجية، كنت حاولت أن أبيّن أن لا وزن لها هنا.

فهي تتعلق بهُويّتنا. والواقع هو أن رؤانا للخير مرتبطة بأفهامنا للذات. وقد سبق لنا أن رأينا ناحية واحدة من نواحي تلك الرابطة في الصلة الوثيقة التي بحثت، في القسم 1.2، بين الهوية والتوجه الأخلاقي. فلدينا شعور بمن نكون عبر شعورنا بأين نقف بالنسبة إلى الخير. غير أن هذا يعني، أيضاً، كما سوف نرى تفصيلياً، فيما بعد، أن معاني الخير المختلفة اختلافاً جذرياً تتماشى مع مفاهيم مختلفة لما هو الفاعل، أي أفكار مختلفة عن الذات. فتتبع تطور رؤانا الحديثة عن الخير، وهي غير مسبوقة في الثقافة الإنسانية، من بعض النواحي، هو أيضاً، تتبع تطور أفهام جديدة وغير مسبوقة للفاعل وللذات.

والحقيقة هي أن البحث في الفصل الثاني أفاد بوجود رابطة بين أربع مفردات: ليس فقط (أ) أفكارنا عن الخير (ب) أفهامنا للذات، لكن أيضاً (ج) أنواع القصة التي بها نضفي على حياتنا معنى، و(د) المفاهيم عن المجتمع، أي المفاهيم التي تتعلق بما تعنيه الكينونة فاعلاً إنسانياً بين فاعلين من البشر. وكما سوف أوضح في القسم الثاني، أقول الآن، إن جميعها ينشأ معاً، في "رزم، رخوة. فالمعاني الحديثة التي لدينا عن الذات، ليست موصولة بمفاهيم جديدة للخير، وهي ممكنة بها فقط، وإنما يرافقها، أيضاً (i) أشكال جديدة من السرد القصصي و (ii) مفاهيم جديدة لروابط وعلاقات اجتماعية.

إن أشكال السرد القصصي النموذجية الحديثة تحتوي على قصص تطوّر خطي ضيّق وطويل، وقصص تقدم في التاريخ، أو قصص كسبٍ مستمر في حياة الأفراد وعبر الأجيال، وقصص التحول من الفقر إلى الغنى، ليس لها نهاية. وتحتوي على تأويلات للحياة بوصفها نمواً، ليس عبر الطفولة والمراهقة فحسب، وإنما عبر المراحل اللاحقة أيضاً. وعوضاً عن رؤية الحياة بلغة أطوار وأشكال سبق تعريفها مؤلفة كلاً يفهم شكله بواسطة تقليد لا يتغير، فإننا نسردها بوصفها قصة نموّ نحو نهايات غالباً ما تكون غير مسبوقة.

ولا أذكر تلك الأمثلة إلا لأنها تمثّل بعضاً من أشكال مألوفة، على نحو واسع، وليس لأنها أعظم المبتدعات الخيالية في زماننا، مثل نوع الوحدة عبر السرد التي خلقها بروست لحياته، التي عزفت على وتر عميق في الخيال المعاصر. وطبعاً، هناك الصورة اللولبيّة للتاريخ، بدءاً من البراءة إلى النزاع وبعده إلى الانسجام العالي المستفاد من التاريخ المقدس المسيحي والحركات الألفية والتي علمنتها الماركسية ومجموعة كبيرة أخرى من النظريات، وكانت ذات قوة كبيرة في تأثيرها على الفكر والشعور الحديثين.

وتماشت مع أشكال السرد تلك أفهام جديدة للمجتمع وأشكال الحياة. وتطابقت مع الذات الحرة والمتحررة نظرة إلى المجتمع تراه مؤلفاً من أفراد أحرار يكون مشاداً على قبولهم، وعلى النتيجة المستخلصة منها والمتمثلة في الفكرة المفيدة أن المجتمع يتألف من أفراد يحملون حقوقاً فردية. وقد تكون هذه النظرة أعمق صورة للمجتمع رسمتها الحضارة الحديثة. وهي بدأت بنظريات العقد الاجتماعي المشهورة في القرن السابع عشر، لكنها تطورت وتحولت وظهرت اليوم، من بين أشياء أخرى، بشكل ضعيف القيمة، على المستوى التبادلي بين الأشخاص، في الفكرة المعاصرة عن "علاقة" الحب بين كائنين مستقلين. وارتبطت بالفهم الذاتي التعبيري صورة للمجتمع بوصفه أمة، تجمعها جذور تعبيرية شبيهة، ولأن هذه الجذور تعرِّف قدرتنا الإنسانية المشتركة، فإن لها سيطرة على ولائنا وإخلاصنا. فالقومية الحديثة، بدورها، طوَّرت أشكال سردها التاريخي، كما بيّن بينيدكت أندرسون[20] (Benedict Anderson). وتؤلف تلك الروابط الكثيرة جزءاً من ما تمَّ قمعه وإبعاده عن النظر، من قبل أنماط التفكير المعاصر، والتي لا مكان فيها للخير. فهي لا تعرف كيفية ارتباط شعورنا بالذات بما يمكن أن يدعوه المرء "طوبوغرافيا[21] (Topography) أخلاقية"(*) واعتماده عليها.

فهي تميل إلى الظن بأننا نحوز على ذوات مثل حيازتنا على قلوب وأكباد، كتأويل مجاني، لا ثمن له. وطبعاً، هي ليست لديها أي معنى للعلاقة المعاكسة.

وحالما ترسم تلك الروابط، فقد لا يكون من السهل إنكار بعض الرؤى الأخلاقية. أعني أن إنكارها قد يكون خدعة، ما دام الإنسان معرِّفاً نفسه فاعلاً من

(*) علم يهتم بوصف السِّمات السطحية لموضع أو إقليم، مثل الهضاب والجبال والأودية والأنهار والبحيرات، وما شابه. وقد وظِّفت هذه المفردة، هنا، كاستعارة (المترجم).

نوع ما، فالإنسان يستمر في العيش بها. ومع ذلك، قد لا يكون من السهل، جوهرياً وحقيقياً، أن يرى الإنسان نفسه بمفردات أخرى. وقد يظل هذا المعنى للذات جزءاً من أفضل شرح متاح به يمكننا أن نفهم أنفسنا ونحن نعمل، نشعر ونفكر. ويمكن للمبدأ BA أن يعمل، أيضاً، كاختبار لأصالة مواقفنا الأخلاقية[22].

وإذا صحَّ، عند ذلك ستندلع النزاعات الأخلاقية في الثقافة الحديثة داخل كل واحدٍ منّا. أقول ذلك، ما لم يساعدنا تبصّرنا العظيم في توجيهنا نحو تسوية. وإذا أمكنني أن أقدم حدساً إضافياً، فإني سوف أقول إني أرى ذلك بوصفه هدفاً ممكناً وثمرةً للتعبير اللفظي. فعلينا أن نبحث عن سبيل فيه لا تبتزّ مطامحنا القوية المستهدفة الخيرات الفوقية، ثمناً لبتر الذات. وأنا أعتقد أن مثل تلك التسوية ممكن، لكن شرطها الجوهري يمثل في أننا نساعد أنفسنا على معرفة الخيرات التي ليس بإمكاننا إلا أن نكون مخلصين لها، وبكل مداها. فإذا أمكن التعبير اللفظي أن يفتح عقولنا، ويخرجنا من الأوضاع المعقدة العسيرة، أوضاع القمع، فإن ذلك مردّه، جزئياً، إلى سماحه لنا بمعرفة المدى الكامل للخيرات التي نحيا بها. كما يعود ذلك أيضاً، إلى تعريفنا على منابعنا الأخلاقية، وإطلاق قوتها في حياتنا. وقد سبق أن مثلت الصياغات المعقّدة للفلسفة السائدة أشكالاً من النفي، والتضحية بنوع من الخير لصالح نوع آخر، لكنه مجمَّد في قالب منطقي يمنع الشك بها. فالتعبير اللفظي هو الشرط الحاسم للتسوية.

وطبعاً، إذا استحالت التسوية، فإن التعبير اللفظي سيسبِّب لنا نزاعاً داخلياً عظيماً. ويمكن اعتبار ذلك مخاطرة. وفي هذه الحالة، أيضاً، سوف نضع، على الأقل نهاية، لخنق الروح ولضمور الكثير من منابعنا الروحية، وهو هلاك الثقافة الطبيعية الحديثة.

وفي كل الأحوال، ومهما كان الحاصل، سوف أتحوَّل، في الصفحات الآتية إلى تتبّع التطور التاريخي لبعض الروابط بين مفرداتي الأربع التي صارت تؤلف الهوية الحديثة.

القسم الثاني
الجوهر الداخلي

5

الطوبوغرافيا الأخلاقية

فكرتنا الحديثة عن الذات مرتبطة بـ، ويمكن القول مؤلَّفة من، معنى معين (وربما من مجموعة من المعاني) للجوَهر الداخلي. وأنا أريد، في الفصول الآتية، أن أتتبّع نشوء وتطور هذا المعنى.

في لغاتنا الخاصة بفهم الذات، يؤدي التضادّ المتمثّل في التعبير "داخل – خارج" دوراً مهماً. فنحن نرى أن أفكارنا، أو عواطفنا هي في "داخلنا"، في حين أن أشياء العالم التي تنطبق عليها تلك الحالات العقلية هي "في الخارج". أو نقول بطريقة أخرى، إننا نعتبر قدراتنا أو إمكانياتنا "داخلية" تنتظر التطور الذي يظهرها أو يحققها في العالم العمومي.

فاللاوعي، بالنسبة إلينا، هو في الداخل، ونحن نحسب أعماق الذي لا يُقال، والمشاعر والعلاقات الحميمة والمخاوف القوية البدائية التي تتنازع معنا على السيطرة على حياتنا، داخلية. فنحن مخلوقات ذات أعماق داخلية، لها دواخل غير مسبورة ومظلمة. وجميعنا يشعر بقوة صورة كونراد (Conrad) في كتابه: **قلب الظلام** (*Heart of Darkness*).

وبالإضافة إلى القوة التي يتبدّى فيها لنا هذا لتقسيم للعالم، بأنه ذو صلابة

في التمركز، وأنه ذو رسوٍّ في طبيعة الفاعل الإنساني، فإنه في معظمه، سِمة من سِمات عالمنا، عالم الناس الغربيين الحديثين. فالتمركز ليس شاملاً فيعرفه البشر كما لو أنه تحصيل حاصل، مثلما يعرفون مثلاً، أنه رؤوسهم فوق جذوعهم. الأصح هو القول، إنه عمل نمطٍ من التأويل الذاتي المحدَّد تاريخياً، نمط صار سائداً في الغرب الحديث، وقد ينتشر من هناك، إلى أجزاء أخرى من الكرة الأرضية، لكنه ذو بداية زمنية ومكانية، وقد يكون له نهاية.

لا شك في أن هذه النظرة ليست بالنظرة الأصلية فهناك عدد واسع من المؤرخين، الأنثروبولوجيين وآخرين يعتبرها بمنزلة الحقيقة البديهية. لكن يصعب أن يصدقها الإنسان العادي الذي يعيش في وسطنا. وسبب ذلك يمثُلُ في أن التمركز محدود بما نعنيه بالذات، وبالتالي بما نعنيه بالمنابع الأخلاقية[1]! ولا يعني ذلك أنها لا تتغير في التاريخ. فعلى العكس من ذلك، فإني أقول، إن القصة التي أريد سردها هي عن مثل ذلك التغيّر. غير أني أقول، إنه عندما تكون مجموعة مؤلفة من الذات، المنابع الأخلاقية والتمركز **تخصّنا**، فذلك يعني أن الذي نختبره في وضعنا الأخلاقي ونفكر فيه، هو من داخلنا. فهو لا يمكن إلا أن يكون الشعور به ثابتاً ولا يُتحدَّى، مهما عملت معرفتنا بالتاريخ والتغيّر الثقافي على تكون اعتقادنا.

وهكذا، نتوصَّل، وبصورة طبيعية إلى التفكير بأن لنا ذواتاً مثل حيازتنا على رؤوس وأذرع، ولنا أعماقاً داخلية مثل حيازتنا على قلوب وأكباد، وأن ذلك حقيقة صلدة خالية من التأويل. إن تمييزات الموضع، كما في الكلام في الداخل والخارج، تكتشف مثل حقائق نفوسنا، ويجب ألا تكون منسوبة إلى طريقة، من بين طرائق ممكنة أخرى، خاصة بتأويل نفوسنا. إذ تبدو قراءة معينة، في عصر وحضارة فارضة نفسها، وتبدو أنها الوحيدة التي يمكن تصوّرها عند ذوي الآراء العادية من البشر. فمن بيننا يمكنه أن يفهم أن فكرنا موجود في غير داخلنا، أي "في العقل"؟ فثمَّة شيء في طبيعة خبرتنا بأنفسنا يعد التمركز الجاري مسألة لا يمكن مقاومتها، وتتعدّى التحدّي.

إن ما يغيب، وبشكل دائم، عن نظرنا هنا، هو أن الكينونة ذاتاً لا تنفصل

عن الوجود في فضاء من المسائل الأخلاقية، لها علاقة بالهُويّة، وكيف يجب أن نكون. إنه القدرة على إيجاد المرء وجهة نظر في هذا الفضاء، والقدرة على ملئه، وأن يكون وجهة نظر فيه[2].

غير أن السؤال هو: ألا يوجد بعض الصدق في القول، إن الناس هم ذوات، وبصورة دائمة، وأنهم يميّزون الداخل من الخارج، في جميع الثقافات؟ وبمعنى من المعاني نجيب بالإيجاب. والشيء الصعب، حقيقة، هو تمييز الكلّيات الإنسانية عن المجموعات التاريخية، وليس اختزال الثانية في الأولى، بحيث تبدو طريقتنا الخاصة لا مفرّ منها عند البشر، كما يغرينا أن نفعل ذلك دائماً.

وأنا لا أستطيع أن أدّعي أني أحوز على صيغة عامة لإنشاء ذلك التمييز. ولو فعلت، لكنت حللت أعظم مسألة فكرية في الثقافة الإنسانية. كما أني أشك بوجود صيغة عامة مقنعة تميّز الطبيعة الأساسية والكلية الحضور لحيوان. ذي تأويل ذاتي. غير أنه يمكن التلميح إلى التمييز، من خلال أمثلة قليلة منيرة.

وعندما يطّلع الحديثون على الثقافات الشامانية (Shamanistic) حيث جرى الادعاء بالاعتقاد بأن الشخص الإنساني له أرواح ثلاث، وأن إحداها تستطيع أن ترحل إلى الخارج وتبقى هناك لبعض الوقت[3]، فإنهم سيجدون صعوبة في معرفة ما يستخلصونه من هذه المعلومات. فهل تعني أن هؤلاء الناس لا يشاركوننا في شعورنا بوحدة الشخص أو الرابطة/ الهُويّة الخاصة بشخص يجسده أو يجسدها، وأنهم لا يعدّون الأشخاص كما نعدّهم وبنفس الطريقة؟ غير أني أقول، إنه ليس علينا أن نفترض شيئاً بمثل تلك الغرابة. فمن المحتمل أن نكون واثقين أن البشر، على مستوى ما، هم في جميع الأزمنة والأماكن شاركوا بمعنى متشابه جداً لِـ "أنا" ولِـ "لي". ففي تلك الأيام عندما كانت مجموعة صيد بدائية تقترب لاصطياد فيل ضخم، وانحرفت الخطة، واندفع الوحش نحو الصياد A، فإن شيئاً يشبه الفكرة: "أنا، الآن، له" خطرت في عقل A. وعندما، في اللحظة الأخيرة، اندفع الحيوان المخيف إلى جهة اليسار وسحق B بدلاً منه، فإن الشعور الذي اختبره A ـ، حينئذٍ، كان شعوراً بالخلاص ممزوجاً بالحزن على B المسكين. وبكلمات أخرى أقول، إن أفراد المجموعة

لا بدَّ من أن يكونوا قد حازوا ذات الشعور الذي يتملكنا لو كنا في مكانهم، أعني: هنا يوجد شخص واحد، وهناك يوجد شخص آخر، والشخص الذي يبقى حيّاً/ يزدهر يعتمد على الشخص/ الجسم الذي يتمكن الفيل من القضاء عليه.

غير أنه، في موازاة أنواع الاستمرارية تلك، التي قد تجعلنا نفهم حتى أجدادنا البعيدين، هناك ظواهر مقابلة محيّرة، عندما نحاول أن نفهم القوة الإنسانية في بعدها الأخلاقي والروحي. ويحدث ذلك في حيرتنا عند معرفة ظاهرة الأرواح الثلاث عند البيورياتيين (Buriats) في سيبيريا (Siberia) الشمالية. غير أن فكرتنا الحديثة عن الذات هي عبارة عن تأويل ذاتي محلّي تاريخي يمكن أن يكون مبهماً ومحيّراً للغرباء. وقد يوجد، في كل لغةٍ مصادر للدلالة الذاتية وأوصاف للفكر الانعكاسي، للعمل وللموقف (وهذه المصادر تتعدّى التعابير المشيرة وتحتوي على أشكال، مثل الفعل المبني للمجهول (Middle Voice) الهند - أوروبي المهجور). غير أن هذا لا يشبه إطلاقاً تحويل "الذات" إلى اسم مسبوق بأداة معرفة أو أداة نكرة، أي الكلام عن "ألـ" ذات أو ذات "ما". فهذا يعكس شيئاً مهماً هو خاص بمعنى قدرتنا الحديثة. لقد كان اليونانيون مشهورين بقدرتهم على صياغة الأمر - "gnōthi seauton" "اعرف نفسك" - لكنهم لم يتكلموا عن الفاعل الإنساني بأنه "ho autos"، أو استعملوا المفردة في سياق يمكن أن يُترجم مع أداة التنكير[4].

يمكن إنشاء تمييز شبيه بين ما هو دائم وما هو حديث تحديداً، بالنسبة إلى التمييز بين الداخل/ الخارج. فهناك معنى "للداخل" يدلّ على الفكر أو الرغبات أو النوايا التي نحتفظ بها لأنفسنا، مقابل تلك التي نعبّر عنها بالكلام والعمل. وعندما أمتنع عن قول ما أفكر به عنك، فإن الفكر يظل في الداخل، وعندما أُفشيه وأخرجه، يكون عندئذٍ، في الساحة العمومية. ويبدو أن هذا التمييز موضوع مشترك في ثقافات مختلفة كثيرة، وهو منسوج في فكرة عما يعنيه "الداخلي" و "الخارجي"، الذي يعبِّر، في كل حالة عن الرؤية الأخلاقية ومألوف الروحية الخاصة للحضارة. لذا، هناك التمييز بين "باطن" و "ظاهر"[*] ("batin"/ "lair")

(*) المقصود بـ batin/ lair بلغة سكان جزيرة جاوا الأندونيسية: الباطن والظاهر (المترجم).

الذي ينقله كليفورد غيرتز من جاوا[5] (Java). وبحسب وصف غيرتز لتعبير "باطن"، فإنه "يَمْثُلُ" في التدفق المشوَّش، والمتغير للشعور الذاتي، في جميع ظواهره الفورية"، و"ظاهر" "تشير إلى ذلك الجزء من الحياة الإنسانية الذي في ثقافتنا، يحصر أتباع المذهب السلوكي أنفسهم في درسه - أي الأفعال الخارجية، الحركات، الأوضاع، الكلام"[6]. وأكَّد غيرتز، في نفس الوقت، على مقدار اختلاف هذا المفهوم عن نظيره الغربي، وخاصة في الحقيقة المفيدة أنه لا يرتبط بالأفراد بنفس الطريقة، أو له علاقة بالتمييز بين الروح والجسد كما نألفهما. فما يبدو أنه تمييز إنساني مألوف وبشكل شامل بين ما هو داخلي وما هو خارجي، نجده، هناك منسوجاً في عقيدة روحية غريبة وغير مألوفة.

ومع ذلك أقول، إنه كما هو الحال مع فكرة الذات، فالحقيقة المفيدة أن ناحيةً من نواحي تلك العقائد هي مألوفة، وبشكل دائم، تسهم في صعوبة العلماني في الاعتراف بأن التمركز كله، مختلف عن تمركزنا، وبالتالي، وبطريقة معكوسة، تكون أفكارنا الحديثة عن الداخلي والخارجي غريبة ولا سابق لها، في ثقافات وأزمنة أخرى.

ولكي نرى كيف يكون ذلك غريباً ومختلفاً، أرى أنه ينفع تتبّع أصله من تمركز سائد سابق. وإني أجد روايةً نموذجية لذلك عند أفلاطون.

6

السيطرة الذاتيّة عند أفلاطون

1.6

تبدو عقيدة أفلاطون الأخلاقية، كما بسطها في كتاب: **الجمهورية** (*The Republic*)، مثلاً، مألوفة عندنا. فنحن أخيار عندما يكون العقل هو الذي يحكم، ونكون أشراراً عندما تسيطر علينا الرغبات. ولا شك في أن الكثيرين في زمننا، لا يوافقون على هذه النظرة، لكنها تبدو مفهومة تماماً عندنا. والواضح أن كثيرين لم يوافقوا أفلاطون في زمنه، كما تشهد على ذلك النقاشات العنيفة التي تضمنتها كتاباته. ومع أن هذا المظهر لعقيدة مألوفة ومفهومة هو صحيح جزئياً، فإنه يخفي تغيراً عميقاً أريد أن أبرزه.

في المفردات المذكورة أعلاه، يقدم لنا أفلاطون نظرة في المنابع الأخلاقية. فهو يخبرنا إلى أين نذهب كي نوافق على حالة أخلاقية أعلى. ويمكننا أن نقول، إن المكان الذي أظهره لنا هو ساحة الفكر. الترجمة التي قمت بها لتعبير "فكر" بأنه "العقل" ليست بترجمةٍ بريئة، كلها. لذا، فإني سوف أناقش أدناه لأقول، إن التحوّل الذي أريد وصفه، بين القديم والحديث، يمكن أن ينعكس في هذا النقل للمفردات. أما في هذه اللحظة، فإني سأتصرف كما لو أنه بريء، ليسمح لنا أن نرى أفلاطون مموضعاً المنابع الأخلاقية في ميدان الفكر. ومن هنا علينا أن نذهب لنصل إلى حالة أخلاقية أعلى.

ما نكسبه بالفكر أو العقل هو السيطرة الذاتية. فالإنسان الصالح هو "سيّد

نفسه" (أو "أقوى من نفسه"، (kreittō autou)، 430 E). وقد رأى أفلاطون عدم معقولية هذا التعبير، إلا إذا أضاف الإنسان إليه تمييزاً بين أجزاء عليا وسفلى للنفس. فسيطرة الإنسان على نفسه معناها أن يحكم الجزء الأعلى من النفس الجزء الأدنى، أي أن يحكم العقل الرغبات ('to logistikon' over 'to epithu-metikon').

وهكذا، نصير صالحين عندما يسود العقل، وتتوقف سيطرة الرغبات. غير أن انتقال الهيمنة ليس مسألة احتلال مجموعة من الأهداف، الأولوية بعد انتزاعها من مجموعة أخرى. فعندما يحكم العقل، يحكم نوع مختلف من النظام في النفس. ويمكننا أن نقول، إن النظام يتولّى الحكم هنا، للمرة الأولى. وعكس ذلك هو عالم الرغبة، إذ هو عالم الفوضى. فالأرواح الخيّرة تتمتع بالنظام (kos-mos)، الانسجام (xumphonia) والتناسق (harmonia)، في حين أن الأرواح السيئة تكون ممزَّقة برغباتها وفي نزاعٍ دائم. ويصفها أفلاطون بقوله، إنها تعاني من نوعٍ من "الحرب الأهلية"[1] (stasis). ولاحقاً، في وصفه التصويري النابض بالحياة، للإنسان الديمقراطي والمستبد. يطبع أفلاطون، وبصورة لا يمكن محوها، على عقل القارئ ظواهر التعاسة والندامة والنزاع الداخلي المدمِّر للذات التي يعانون منها.

وبالإضافة إلى كونه متماسكاً، فإن الشخص الذي يحكمه العقل يتمتع، أيضاً، بالسكينة، بينما إنسان الرغبات يكون دائماً، منزعجاً وقلقاً، ومجذوباً، بشكل لا يتوقف، إلى هذه الناحية وتلك بدافع من رغباته الملحّة. وهذا بدوره، يرتبط بفرق ثالث. فالإنسان الصالح هادئ رابط الجأش، بيما السيئ ذاهل ومخبَّل. والشخص الأول يتمتع بنوعٍ من الامتلاك الذاتي، التمركز في نفسه، أما الآخر فيفتقر إليهما، ويكون مدفوعاً برغبة لا تتوقف عند حدّ. ولطالما أكدّ أفلاطون أن طبيعة الرغبة غير المحدودة، وأن اللعنة التي تصيب الشخص المحكوم بشهواته تَمْثُلُ في أنه لا يشبع أبداً، فهو مدفوع إلى الأمام، دائماً. ويقول أفلاطون واصفاً عنصر الرغبات بأنه "بطبيعته لا يمكن إشباعه" (442 A, *physei apléstotaton*).

وإن السيطرة على الذات بالعقل تثمر الثمار الثلاث الآتية: الوحدة الذاتية، السكينة، والامتلاك الذاتي الهادئ الرابط الجأش.

وقد ساعد أفلاطون على وضع صورة مجموعة النظريات الأخلاقية السائدة،

في حضارتنا. فعلى مرّ القرون بدا من البديهي عند الكثيرين، اعتبار الفكر/ العقل هو الذي يسيّر حياتنا نحو الخير، أو يمكنه أن يقوم بذلك إذا لم تمنعه العاطفة. وقد ظلّت الروابط الخلفية التي تقع في أساس هذه النظرة هي ذاتها، أي: اعتبار الشيء اعتباراً عقلياً معناه الوقوف موقفاً لاعاطفياً نحوه. فهو الرؤية الواضحة الخاصة بما يجب فعله، والهدوء، ورباطة الجأش الذاتية، ومن ثمَّ القدرة على فعله. فالعقل هو، وفي ذات الوقت. قدرة على رؤية الأشياء بشكل صحيح وحالة رباطة الجأش. فأن يكون الشخص عقلياً معناه أن يكون سيّداً لنفسه.

لقد سادت تلك النظرة، لكن مع وجود تحدّيات. فبالرغم من أن اللاهوت المسيحي أدخل الكثير من الفلسفة الأفلاطونية، وصار يُعبِّر عن القداسة والخلاص بمفردات مستمدة من الأفلاطونية، مثل مفردات النقاء والرؤية المبهجة جداً، أقول مع ذلك، إن توكيد المسيحية على التحوّل الجذري للإرادة لا يمكن ملاءمته في ذلك التركيب. وقد تكررت ثورات المفكرين المسيحيين ضد ناحية أو أخرى من نواحي الزواج مع الفلسفة اليونانية، وجرى التوكيد مرةً بعد أخرى، على أن العقل في حدّ ذاته قد يكون خادماً للشيطان، وأن اعتبار العقل الضامن للخير معناه السقوط في الوثنية. وقد تكلم لوثر، بشكل تصويري وواضح، واصفاً العقل "بأنه تلك المومس".

وعصرنا الحديث المستمّد، جزئياً، من تقليد المقاومة المسيحية للفلسفة اليونانية، شهد عدداً من الثورات ضد فلسفة العقل الأخلاقية. فبدءاً من بعض الرومنطيقيين، من ناحية، ونيتشه من ناحية أخرى، وصولاً إلى مدرسة فرانكفورت التي استعارت من كليهما، نشأت الفكرة المفيدة أن الهيمنة العقلية، والضبط العقلي، قد يخنقاننا، يجففاننا ويقمعاننا، وأن السيطرة الذاتية العقلية قد تكون هيمنة ذاتية أو استعباداً. وهناك "ديالكتيك عصر التنوير" يتحوَّل فيه العقل، الذي وعد بأن يكون قوة تحريرية، إلى ضده. فنحن في وضعٍ، نحتاج فيه إلى التحرّر من العقل.

إنَّ التحدّي باسم الحرية حديث، بشكل خاص، إلا أن هيمنة العقل لم تكن من دون نزاع عند القدماء. وبمعنى ما، يمكن اعتبار أفلاطون الشخصية الجوهرية في تأسيس تلك الفلسفة الأخلاقية السائدة. وفي مجرى العملية، لا بدَّ من أن يشك بأخلاقيات أخرى، وخرائط أخرى تختص بمنابعنا الأخلاقية، أو

تضاف وتلحق. فعلى سبيل المثال، هناك أخلاق المحارب (ولاحقاً، المواطن المحارب)، حيث تُضفى القيمة على القوة، والشجاعة، والقدرة على تصوّر الأعمال العظيمة وتنفيذها، وحيث تستهدف الحياةُ الشهرةَ والمجد، والخلود الذي يتمتع به المرء عندما يظل اسمه على كل شفة ولسان. وهنا تكون الحالة الأخلاقية العليا عندما يكون المرء ممتلئاً بموجات من الطاقة، والقوة والشجاعة - مثلاً، في ساحة المعركة - ويكون قادراً على سحق الجميع. ولا تختلف تلك الأخلاق عن التأمل العقلي فقط، بل هي لا تتلاءم مع وقفته الرابطة الجأش. والواقع هو أن تلك الحالة الأخلاقية تعتبر، في بعض الثقافات الأكثر بدائية، نوعاً من الاستحواذ الشعوري أو الجنون. فالمحارب الكبير يكون مدفوعاً بنوع من الجنون في ميدان المعركة. فهو مثل البيرسيرك (Berserk). وهذه الكلمة مستمدة من الثقافة الاسكاندينافية البدائية، غير أن شيئاً شبيهاً بتلك الحالة كان ملحوظاً في أوساط السلتيين (Celts). تلك وجهة نظر مختلفة اختلافاً كلياً عن وجهة نظر أفلاطون حول موقع المنابع الأخلاقية، وحول وجهة ذهاب الإنسان للقبول بحالة أعلى. وهي تشترك مع وجهة نظر أخرى منافسة تمجِّد حالة من الوحي الجنوني التي في جوّها يبدع الشعراء. (وكما قال سقراط في محاورة **الدفاع** (*Apology*): لا يؤلف الشعراء أعمالهم عن طريق الحكمة العقلية، وإنما "بواسطة عزيزة ما، ويستحوذ عليهم الإله **إنثوسيازونطيس** (enthusiazontes)، 22C.

كان على مؤلف كتاب **الجمهورية** (*Republic*) أن يتناول بالبحث وجهتي النظر هاتين، كليهما، لكي يشيد وجهة نظره. فاتجه خط تفكيره إلى الشك بوجهة النظر الثانية كلياً، أو على الأقل، أن نحاذرها، واتباع وجهة النظرة الأولى. وقد أنجزت هذه العملية الأخيرة، في كتاب **الجمهورية**، عبر تعيين عنصر ثالث في النفس، بين الرغبة والعقل، أعني، "الروح" (thumos)، يكون دوره المناسب أن يعمل مساعداً للعقل، وشبيهاً لوظيفة المحارب في المجتمع، ويكون تابعاً للقيادة السياسية.

لا بدَّ من اعتبار عمل أفلاطون إسهاماً مهماً في عملية ذات تطور طويل تمكَّنت فيها أخلاق العقل والتفكير من السيادة على أخلاق العمل والمجد. والأخلاق الثانية لم تستبعد كلياً. فبالرغم من محاولات أفلاطون للشك بالمجد

كهدفٍ للحياة، وذلك، لأن الاهتمام به يتركَّز على المظاهر فقط، وليس على الحقيقة، فإن علاقة التبعيّة التي رسمها في صورة النفس المثلَّثة النظام، هي أفضل نموذج لما نشأ في المجتمع الغربي، أعني، نوعاً من احتواء أخلاق العمل والمجد، الموضوعة بصعوبة، تحت هيمنة أخلاق أعلى، أخلاق العقل والنقاء. وإن نموذج ما بعد الحروب الصليبية عن الفارس المسيحي يوفِّر مثلاً معروفاً.

غير أن ما يلفت في وجهة نظرنا، هنا، بالنسبة لأنواع مختلفة من التمركز، هو الطريق التي جلب ارتقاؤها إلى سيادة أخلاق العقل فهماً مختلفاً للفاعل. وقد يوفِّر لنا ذلك طريقة في تأويل سِمات البسيكولوجيا الهوميرية التي علَّق عليها برونو سنلْ (Bruno Snell) وآخرون.

وقد أشار سنلْ[3] إلى الغياب في كلمات هوميروس لما يمكن ترجمته، بسعادة، بأنه "عقلنا" أو "نفسنا" بالمعنى المابعد أفلاطوني المتيسِّر، أي هو كلمة تدل على الموضع الفريد الذي تحدث فيه جميع أفكارنا ومشاعرنا المختلفة. فالنفس (psychē) عند هوميروس تدلّ على ما يشبه قوة الحياة فينا، ما يهجر الجسد عند الموت، وليست محل التفكير والشعور. وإذا سأل أحد "أين" تمضي مثل تلك الأشياء في وصف هوميروس أبطاله، فلا جواب. فهناك ما يبدو لنا شذرات، أعني: بعض الأشياء تحدث في "الروح" (thumos)، وأخرى في (phrenes)، وأخرى في ("kradié, "étor", "ker")، وأخرى في ("noos"). ويمكن تحديد بعض تلك المواضع بمواضع جسدية، بشكل عام. فعلى سبيل المثال، "kradië"، "etor" و"ker" يمكن تشبيهها بالقلب و"phrenes" بالرئتين. وريتشارد أو ينانس[4] (Richar Onians) أيضاً، أكدَّ على أن "thumos" موضعها الرئتان. ومثل تعدّدية المواضع "العقلية"، فإن الإشارات الجسدية تكون لأجزاء. ويقول سنلْ، إن كلمة "soma" تشير إلى جثة. وإن الإشارات إلى الجسم الحيّ هي، مثلاً، إلى "الأطراف"، "الجلد"... إلخ. وتختلف تلاؤماً مع السياق.

ولاحظ سنلْ أيضاً، أن البطل الهوميري كان، وبشكل متكرر، يرفع إلى أعلى الأعمال بواسطة دفق من القوة ينفخها الله فيه. والواقع هو أن الشيء ذاته يمكن أن يُقال عن بعض أخطائه الكبيرة. فأغاممنون (Agamemnon) يعتذر عن معاملته غير المنصفة وغير الحكيمة لآخيل (Achilles) بإشارته إلى الجنون (menos) الذي صبّه الله عليه. وهذا معاكس لحدوسنا الحديثة، فهو لا يبدو منقصاً من

جدارة الفاعل أو من عدم جدارته. فالبطل العظيم يظل عظيماً، بالرغم من أن أفعاله اللافتة يقوّيها سكب الطاقة من الله. والواقع هو عدم وجود حق ممنوح هنا أو امتياز، فليس الأمر مفيداً أن البطل يظل عظيماً بالرغم من العون الإلهي. فكونه محل الفعل الإلهي جزء لا ينفصل عن عظمته.

وكما وصف الوضع آدكنز (Adkins)، إن الإنسان الهوميري يظهر "ككائن أجزاؤه بيّنة أكثر من كلّه، وهو إنسان واعٍ جداً بالطاقة المفاجئة وغير المتوقّعة التي تصله"[5]. وبالنسبة إلى الحديثين، يبدو هذا التصدّع، والتشوّش في مسألة الجدارة والمسؤولية، محيّرة جداً. وقد أُغري بعضهم[6] للاستخفاف بأطروحة سنلْ، ونفي القول، إن الإنسان الهوميري كان مختلفاً كل ذلك الاختلاف عنا، بطريقة فهم القرار والمسؤولية.

وقد يقع النقاش ضحية لتقاطع المقاصد، ما لم يحسب حساب بعض التمييزات الحاسمة، وهذا ما كنت أحاول عمله أعلاه. فإذا عدنا إلى المثل المذكور أعلاه، عن صيادي العصر الحجري القديم، فإنه يبدو أنهم مثل محاربي هوميروس – وآخرين – كانوا حائزين على الإحساس المألوف بأنفسهم، بوصفهم فاعلين منفردين من بين آخرين، أعني: أنا هو ذلك الذي مصيره تقرَّر في ذلك الهجوم الذي شنّه الفيل الضخم، أو بضربة الرمح من خصمي. وكذلك، لا بدَّ من أن يكونوا شاركوا بفهمنا المألوف للقرارات التي اقتضى الأمر أن يتخذوها. فهناك أشياء تعود إليّ، أعني: هل أتفادى الوحش؟ هل أقاتل أو أولّي الأدبار؟

أريد أن أناقش الآن، لأقول إن ما تدلّ عليه تلك المفردات هو فكرة مختلفة تماماً عن المنابع الأخلاقية، عن المكان الذي على الإنسان أن يذهب إليه ليقبل بالقوة الأخلاقية. وكما في جميع مثل تلك الثقافات التي تختلف عن ثقافتنا، يصعب وضع وصف إيجابي له، حتى لو تمكّن الإنسان أن يعيش بين المحاربين الهوميريين كأنثروبولوجي. وبوجود عددٍ قليل فقط من النصوص بتصرف الإنسان، تصبح المهمة مستحيلة فعلياً.

غير أنه يمكن قول شيء بطريقة سلبية عن تلك النظرة، فنعرفها، بمفهوم العقل والمسؤولية اللذين يتغلّبان عليها. وإذا أخذنا، من جديد، نظرية أفلاطون كبيان تتويجي عالٍ عن هذه النظرة المظفّرة، أخيراً، فإن نقاط التضاد تبقى بارزة. فنظرة أفلاطون، لأنها تفضّل حالة الوعي الرابط الجأش، وتسميها حالة الوحدة

الأعظمية مع الذات، تتطلَّب مفهوماً ما عن العقل كفضاء مركزي واحد متكامل. وإن الميل لوضع أفكار ومشاعر معينة في موضع خاص مصدره الطبيعة الخاصة لتلك الأفكار والمشاعر. فهي تختلف عما نشعر به عادة، وقد تكون غير متلائمة معه. فما نختبره في لحظات الوحي العالي قد يكون له تلك الصفة. وإلى اليوم، ما زال يغرينا الكلام عن التمركز الخاص، لكن عن صفة أخرى، أعني: نتكلم عن شخص "مجرور"، أو "خارج نفسه". مدفوعاً إلى مكان في الخارج. وبمعنى ما يكون ما نشعر به عندما نكون في حالة غضبٍ متصاعد من النوع الذي لا يمكن مقارنته بما نشعر به عندما نهدأ، فالناس والأحداث تتحوّل في المظهر. وقد يحصل تغيّر شبيه عندما نقع في الحب ونخرج منه. فمشهد الخبرة يتغيّر كثيراً لدرجة عندها يغرينا، وبسهولة يغرينا، أن نوظّف صوراً لتغيّر الموضع لوصف التحوّل.

وللوقوع على نظرة للحياة الأخلاقية التي تجد أعلى المنابع، في تلك الحالات الخاصة، كحالة وحي عالٍ، نقول، إن وصف الخبرة بمفردات المواضع الخاصة سيبدو أعمق وصف والأكثر إيحاء. ونحن نؤكد على الطبيعة الخاصة لتلك الحالات بالإشارة إلى افتقارها إلى الاستمرارية مع التفكير والشعور العاديين. ومقابل ذلك، أقول، إذا كانت الحالة العليا عندنا، هي الحالة التي نكون فيها مفكرين ورابطي الجأش، عندئذٍ، تكون الكينونة في حالة خاصة، منقطعة عن سواها، نوعاً من فقدان التركيز، والانحراف، حالة يجب التغلّب عليها. فحالتنا التي تميّزنا والتي تتمثّل في التفكير العقلاني تُعرَّف بأنها تلك الحالة التي فيها نفهم جميع الأشياء، وبالتالي، نقيّمها. فبالنسبة إلى الأخلاقي العقلي، ليست الحالة المميّزة حالة خاصة، بمعنى كونها على غير اتصال مع جميع الحالات الأخرى، بل على العكس، هي الحالة التي تكون فيها جميع الأفكار والمشاعر في مدى الرؤية والإدراك، ونحن نحقق التركيز على نفوسنا الذي تجلبه الهيمنة العقلية. وهكذا تكون الحالات الخاصة العديمة الاتصالات نوعاً من الزلاّت، فتصير عقبات للعقل وتمثّل إخفاقاً في بلوغ ذرى التفكير العقلي.

وبكلمات أخرى أقول، إن النفس هي الكيان الشرعي، من الوجهة المبدئية، وهي تمثّل موضعاً وحيداً. وإن اختبارها كما لو أنها تتألف من عدد من المواضع، إن هو إلا خبرة لخطأ ونقص. لذا، فإن وحدة الموضع، ويتبع ذلك الفكرة المفيدة

أن الروح هي الموضع الوحيد لكل الفكر والشعور - مقابل "النفس" ("psychē") كمبدأ الحياة - هي بمنزلة ملازم جوهري لأخلاق الهيمنة العقلية. فالروح يجب أن تكون أحاديّة إذا كنا نريد أن نبلغ أعلى الدرجات في فهم العقل الرابط الجأش، الذي يجلب التناسق والانسجام عند الشخص، بكليّة.

ومن جهة أخرى أقول، إن تعدّدية المواضع تلائم كثيراً نظرة أخلاقية يكون فيها سكبُ القوة العليا هو مصدر العلوّ. وأنا أجد صعوبة، مثل أي إنسان، في تقديم صورة مقنعة عن نظرة الإنسان الهوميري، لكني لا أظنّ أن اجتماع التصدّع والسكْب الإلهي للقوة كان عَرَضياً، أو استبعدا في الصياغة الأفلاطونية للنظرة التي سادت.

2.6

ذلك كل ما أردت قوله عن القصة في حالتها ما قبل التاريخية. إن مركزة (Centring) الذات الأخلاقية وتوحيدها كان شرطاً مسبقاً للتحوّل الذي سأصفه بأنه إدماج في الذات، لكن المركزة ليست هذا الإدماج الذاتي، نفسه. فمن دون الذات الموحَّدة التي رأيناها مصاغة لفظياً في نظرية أفلاطون، لم يكن ممكناً أن تنشأ فكرة الداخل الجوّاني. فقد اقتضت خطوة إضافية لإظهارها.

طبعاً، يمكن للمرء أن يوظِّف لغة "داخل/ خارج" لصياغة التعارض بين الأخلاق الأفلاطونية وأخلاق المحارب. فما تعتبره الأخلاق الأولى هو تنظيم الروح، لا النجاح الخارجي. وفعلياً، نجد أن أفلاطون، في بعض المحاورات (مثلاً، **محاورة جورجياس** (*The Gorgias*)) يناقش بقوة قائلاً، إن الإنسان الذي يكون عادلاً، حتى لو عانى كثيراً بداعي فضيلته، أفضل من الإنسان الذي يصبّ الظلم، مهما كان ناجحاً. وتلك كانت العقيدة التي رمى كتاب **الجمهورية** إلى إنشائها، ألا وهي أن حياة العدل هي الأنفع - حتى في غياب النجاح في عالم الأفعال والقوى. والحق يُقال، إن الشخص الحكيم، العادل - والسعيد - لا يهتم بالعالم، عالم القوة والسلطة. فلا بدَّ من إلزامه بأن يشترك في حكم الدولة العادلة.

وهكذا أقول، إننا إذا اعتبرنا ما هو خارجي هو عالم الفعل والمدينة، وما هو داخلي هو عالم التنظيم الروحي، عندها يمكننا أن نعبّر عن عقيدة هيمنة العقل مقابل عقيدة العمل الماجد، بأنها تتمثَّل في السموّ بالداخلي (الجوّاني) على ما

هو خارجي (برّاني). (طبعاً، لم نصل بعد إلى النقطة التي سيقدمها لنا كَنْت، حيث يعتبر الحق مسألة تخص النيّة الداخلية، بصرف النظر عن العمل الخارجي، بحيث ينسجم مع غياب الخير الحقيقي – أي، إرادة الخير. في النظرة الأفلاطونية يعمل الإنسان الفاضل بنموذج مختلف كثيراً، عن النموذج الشديد. غير أنه قد يخسر النجاح الخارجي).

غير أن الحقيقة هي أن أفلاطون لم يستعمل ثنائية الداخل/ الخارج ليشرح نقطته[7]. علينا أن ننتظر أوغسطين لنرى نظرية من هذا القبيل، تُفَضَّل فيها خيرات الروح على الأعمال الدنيوية، تُصاغ بلغة الداخلي والخارجي. وسوف أعود إليها أدناه.

كانت ظواهر التعارض الحاسمة، عند أفلاطون، تلك القائمة بين الروح والجسد، واللامادّي والمادي، والأبدي الخالد والحُوَّل القُلَّب. وتلك التي كان لها وزنها الرئيسي في صياغات أفلاطون. واستناداً إلى طبيعة نظريته، فقد كانت تصف ما أراد أن ينقله، بشكل أفضل من تضاد الداخل/ الخارج.

غير أن هذا التضاد الأخير ليس بأقل تثقيفاً من التعارضات الأفلاطونية المعيارية، وهناك معنى آخر قد يكون أفلاطون قد اعتبره فيه مضلِّلاً. ومردّ ذلك مفهومه للعقل ولحكم العقل. ففكرة العقل مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بفكرة النظام. فالروح التي يحكمها العقل روح "منظَّمة تتمتع بالانسجام والتناغم، كما كنا قد رأينا. فالروح، بطبيعتها، تحتاج إلى نوع ما من النظام أو تميل إلى نظام، يكون العقل فيه هو الأعلى، تماماً، مثل الجسد الذي يحتاج ويميل نحو النظام الذي ندعوه الصحة. والحق، إن التمثيل بالصحة أدى دوراً مهماً عنده. ففي الكتاب الرابع، مثلاً، يناقش قائلاً إن الصحة الجسدية هي أيضاً، مسألة تتعلق بالعناصر المناسبة للحكم وللحكوميّة، وما المرض إلا في عكس هذا النظام. لذا، فإن "الفضيلة... تكون نوعاً من الصحة والجمال وحالة الروح الجيّدة، وتكون الرذيلة في المرض، البشاعة والضعف" (444D-E).

العقل هو القدرة على الرؤية والفهم. فالفهم بالعقل معناه القدرة على "تقديم أسباب"، أو "تقديم شرح" (logon didonai, 534 B). لذا، أن تكون محكوماً من العقل مؤدّاه أن تكون محكوماً من رؤية صحيحة أو من فهم صحيح. وإن الرؤية الصحيحة لأنفسنا أو فهمنا لها فهماً صحيحاً يتمثَّلان في فهم النظام

الطبيعي، أي النظام الشبيه بنظام الصحة. وإن إحدى سِمات هذا النظام الطبيعي تَمْثُل في المطلب ذاته، ألا وهو وجوب حكم العقل، لذا، يوجد مظهر توكيدي ذاتي لهيمنة العقل. غير أن النظام الصحيح ينشئ، أيضاً، أولويّات في شهواتنا ونشاطاتنا المختلفة، ويميّز الرغبات الضرورية عن الرغبات غير الضرورية (558 – 559)، وما شابه. لذا، فإنه يمكن فهم العقل بالقول، إنه القدرة على فهم النظام الطبيعي أو الصحيح، وأن يكون الإنسان محكوماً من العقل معناه أن يكون محكوماً من رؤية لذلك النظام.

لقد قدَّم أفلاطون ما يمكن أن ندعوه مفهوماً جوهرياً دائماً للعقل. فالعقلانية هي في القدرة على فهم النظام، وهكذا، نكون محققين قدرتنا على التعقّل إذا رأينا النظام كما هو. فالرؤية الصحيحة معيارية. فلا سبيل لأن يكون المرء محكوماً من العقل ويكون مخطئاً في نظام الواقع. ولا يكون فهماً لأفلاطون في تصوّر شخصي عاقل ولكنه حائز على آراء خاطئة عن نظام الأشياء أو الخير الأخلاقي – الذي قد يعتقد، مثلاً، بوجود عالِم ديمقراطي مؤلف من ذرّات متسلسلة، عشوائياً، أو يظن أن غاية الحياة هي في تجميع السلطة أو الثروة. فالنظام الذي يرتبط به العقل معيارياً ليس النظام الذي قد نميل إلى وصفه "بالداخلي"، الذي يكون بين أهداف، وشهوات وعناصر مختلفة، في الروح. فالجوهري هو العلاقة مع نظام الأشياء في الكون. وهذا له علاقة بالنظام الصحيح، نظام الروح كنظام الكل إلى الجزء، والشامل للمشمول. غير أنه ليس مهماً لهذا السبب وحده. فالنقطة الحقيقية تَمْثُلُ في أن المرء لا يستطيع أن يرى أن كل شيء منظم للخير، إلا في مستوى النظام كله.

إن رؤية الخير هي في مركز الدائرة ذاته، في عقيدة المنابع الأخلاقية الأفلاطونية. فخير الكل، الذي يظهر نظامه فكرة **الخير**(*) (The Idea of the Good)، هو الخير النهائي، الخير الذي يشمل وينطوي على جميع الخيرات الجزئية، وهو لا يقتصر على الاشتمال عليها، وإنما يضفي عليها كرامة عليا، لأن

(*) تجدر الملاحظة أن كلمة الخير هي ترجمتنا لكلمة The Good بالمعنى الأفلاطوني، لذلك كتبت، في اللغة الإنجليزية بحروف كبيرة (Capital Letter) تمييزاً لها عن الخير العادي.. ولخلوّ اللغة العربية من حروف كبيرة، رأينا أن نترجم The Good بكلمة الخير مكتوبة بخط عريض. هذا، فقط ما دام كلامنا جارياً على نظرية أفلاطون الأخلاقية (المترجم).

الخير (The Good) هو المسيطر على حبنا وولائنا غير المشروطين. إنه المنبع الأخير لتقيم القوى، وهو مستقل ومستحق الطلب والمسعى إليه، فليس مرغوباً استناداً إلى أهدافنا وشهواتنا الموجودة. وهو الذي يوفِّر معيار ما هو مرغوب متعدّياً تقلّبات الرغبة الفعلية. ففي ضوء **الخير**، يمكننا أن نرى أن خيرنا، النظام الصحيح في أرواحنا، له تلك القيمة اللاشرطية المطلقة، التي يتمتع بها بوصفه جزءاً صحيحاً من النظام كله.

وهكذا نرى أن الحياة الصالحة، عندنا، يجب أن تكون محكومةً من العقل، وليس فقط، بوصفها رؤية نظامٍ صحيح في أرواحنا، وإنما أيضاً، وأساسياً، بوصفها نظام الخير الخاص بالكلّ. ونحن لا نستطيع أن نرى أحد هذه الأنظمة من دون رؤية النظام الآخر. وذلك، لأن النظام الصحيح في داخلنا يجب أن يكون محكوماً من العقل، وهذا لا يتحقق ما لم يبلغ العقل تحقّقه الكامل الذي يَمْثُلُ في القدرة على فهم الخير، والقدرة على فهم الخير هي، وفي ذات الوقت، ما يجعلنا فاضلين بمعنى حقيقي. وإن حب نظام الخير الأبدي الخالد هو المنبع النهائي والشكل الحقيقي لحبنا عمل الخير والحياة الصالحة. وإن الأساس الأكيد للفضيلة هو في القدرة على فهم ذلك النظام، الذي يعجز المرء عن رؤيته من دون الحبّ. وذلك ما يجعل الفلسفة الحاميَ الأفضل للفضيلة.

فالفلاسفة يحبّون الحقيقة الأبدية، مقابل العاديين من البشر عشّاق المناظر والفنون أو يكونون من الذين يعملون، وليس إلا (476 B – C). فبدلاً من النظر إلى المناظر الجميلة وسماع الأصوات العذبة، يبحث الفلاسفة عن الجمال ذاته، عن شيء لا يتغيّر ويظل هو ذاته، دائماً، في حين أن الأشياء الجميلة تتحوَّل وتتغيّر و "تتجول بين الولادة والدّمار" "planōmenés hupo geneseōs Kai phthoras", 485) وقال أفلاطون، إن البشر الذين يحبّون ما هو خالد، لا يمكنهم إلا أن يكونوا من الصالحين أخلاقياً، وبالضرورة، سيكونون حائزين على جميع الفضائل (487 – 486)، لأن حبّ النظام، هو ذاته، سيجلب النظام (انظر 442E).

ولاحقاً، قال، أيضاً:

"لا شك يا أديمانتوس (Adeimantus)، في أن الإنسان الذي يركّز عقله تركيزاً صحيحاً على الحقائق الأبدية ليس لديه وقت ليحوّل عينيه إلى الأسفل نحو أمور البشر الصغيرة، ينخرط في نزاعٍ معهم مملوء بالحسد والكراهية، لكنه

يركّز تحديقه إلى الأشياء ذات النظام الخالد الذي لا يتبدَّل، ويرى أنها ليست خطأً، ولا يخطىء واحدها الآخر، بل جميعها يظل في تناغم كما يريد العقل، فهو سيحاول محاكاتها، وبقدر الإمكان، أن يجعل نفسه على مثالها، ويجعل نفسه مستوعبة منها. أوَهلْ تعتقد أنه من الممكن أن لا يحاكي الإنسان الأشياء التي يربط كل واحدٍ نفسه بها، وبإعجاب؟ (500 B-C).

ويبلغ العقل ذروة امتلائه عبر رؤية النظام الأعلى. والذي هو رؤية **الخير**، أيضاً. وهنا يَمْثُلُ سبب إمكانية أن تكون لغة الداخل/ الخارج مضلِّلةً، كصياغةٍ لوضع أفلاطون. وبمعنى مهم، لا تكون المنابع الأخلاقية التي نصل إليها بالعقل في داخلنا. فيمكن رؤيتها خارجنا، في **الخير**، أو قد يكون بلوغنا إلى حالة أعلى مما يجب أن ينظر إليه باعتباره شيئاً يحدث في "الفضاء" الموجود بيننا وبين نظام **الخير** ذاك. فبعدما يعرَّف العقل تعريفاً جوهرياً، وبعدما تكون الرؤية الصحيحة للنظام معيارية للعقلانية، عندئذٍ، يجب ألا توصف صيرورتنا عقلانيين (Per-spicuously) بأنها شيء يحدث فينا، بل بوصفها ارتباطنا بالنظام الأعظم الذي فيه نحن متموضعون.

وفعلياً يحوّل أفلاطون إلى صورة من ذلك النوع في ذروة روايته لقصة الكهف. فقد قال، إن بعض الناس يظنّ أن التربية تتمثَّل في غرس المعرفة الحقيقية في الروح التي لا تحوز عليها. ويكون النموذج، هنا، هو فضائل الجسد وقدراته التي أقرَّ أفلاطون بوجوب اعتبارها من الأشياء التي تكتسبها بالعادة والممارسة. فنحن ندخلها في داخلنا، ونضعها في مكان لم تكن فيه من قبل. غير أن الفضيلة الخاصة بالفكر (*hē de tou phronē sai*, 518 E) لا توجد بهذه الطريقة. علينا أن نعتبر أنفسنا حائزين على شيء مثل قدرة الرؤية التي لا تنفد إلى الأبد، ويجب تشبيه الانتقال من الوهم إلى الحكمة بتحويل عين روحنا لتتوجه في الاتجاه الصحيح. أما بعض البشر، وأعني بهم عشّاق المناظر والأصوات والمشاهد الجميلة، فيركِّز تركيزاً كلياً على ما هو جسدي، ومادي ومتغيّر. وما جعل هؤلاء الناس حكماء هو مسألة تتمثّل في تحويل تحديق الروح من الظلمة إلى نور الوجود الحق (C.518)، وكما أن العين الجسدية لا يمكن تحويلها إلّا عبر تدوير الجسم كله. وكذلك الروح كلها، لا بدَّ من تحويلها لتحصل على الحكمة. فليست المسألة ماثلة في إدخال القدرة في الداخل، وإنما هي مسألة

تحوّل (*periagōgē*, 518 E) فالمسألة الأساسية، عند أفلاطون تمثلُ في ما توجَّه إليه الروح.

وذلك هو سبب إرادته أن يصوغ موقفه بمفردات الثنائيات المتضادّة: مادي/ لامادي، متغيّر/ خالد، لأن هذه المفردات تحدُّ الاتجاهات الممكنة لوعينا ورغبتنا. ولم يكن ذلك، لأن ثنائية الداخل/ الخارج ليست مفيدة لذلك الهدف، فقط، وإنما لأنها تميل إلى إلقاء ظلّ من الغموض على الحقيقة المتمثلة في أن المسألة الحاسمة هي في أيّ الأشياء تتوجه الروح إليها وتتغذى منها. فالروح بوصفها لا مادية وخالدة لا بدَّ من أن تلتفت إلى ما هو مادي وخالد. فالذي يهم ليس ما يحدث داخلها، بل الموضوع الذي تواجهه في المشهد الميتافيزيقي.

وفي ذات الوقت، إن صورة عين الروح تساعد على توضيح فكرة أفلاطون عن العقل. فالعقل هو القدرة على رؤية الوجود؛ الحقيقة المنوّرة. فكما أن العين لا تستطيع أن تمارس وظيفتها، وظيفة الرؤية، إلّا إذا كان هناك حقيقة وكانت هذه الحقيقة منوَّرة بشكل ملائم، كذلك لا يقدر العقل أن ينجز وظيفته إلّا إذا تحوّلنا إلى الوجود الحقيقي، منوَّراً من الخير. ذلكم هو السبب الذي يقضي بأن يفهم العقل فهماً جوهرياً وسبب كون رؤية النظام الحقيقي حاسمةً للعقلانية.

3.6

وبالعودة إلى نقطتي التي ذكرتها في بداية هذا الفصل، أقول، إن نظرية أفلاطون الأخلاقية تبدو، من بعض النواحي، مألوفة جداً ومفهومة عندنا. وهذا يتضح عندما نصفها بأنها دعوة إلى نوع من السيطرة الذاتية التي تمثلُ في العقل الحاكم الرغبات، وفي الضبط الذاتي المضاد لكينونة الإنسان محكوماً بشهواته وانفعالاته. ونحن نشعر، غريزياً، ما تعنيه هذه النظرية الأخلاقية، سواء وافقنا عليها أم لم نوافق. فنحن نعتبرها أحد خياراتنا المعاصرة.

غير أنه يبدو غريباً عندما نفهم أن حكم العقل يجب أن يفهم بوصفه حكم رؤية عقلية للنظام – أو الأفضل أن نقول، بما أن العقل (Logos)، عند أفلاطون، موجود في الواقع مثل وجوده فينا، فعلينا أن نتكلّم عن حكم من قبل نظام عقلي. فمسألة أي عنصر فينا هو الحاكم تترجم فوراً إلى مسألة ما هو الشيء الذي تتوجّه إليه الروح وتحبّه، أعني: نظام الوجود الخالد، أو الألاعيب المتغيّرة للمناظر

والأصوات والفانيات الماديات. فأن يكون الإنسان محكوماً من العقل معناه أن تكون حياته مشكّلةً بنظام عقلي سابق الوجود يعرفه الإنسان ويحبه.

إن التحوّل الذي أردتُ أن أدعوه "الإدخال في الداخل" يمثل في استبدال ذلك الفهم لسيادة العقل بغيره، متاحٍ، أكثر من سواه، لعقولنا، يكون فيه النظام، الموجود في علّو العقل، مصنوعاً، لا مكتشفاً. والشخصية، التي تمثل هذه النظرة الحديثة، المقابلة لأفلاطون، هي ديكارت، أو، على الأقل، إنه هو الذي أريد أن أتحدث عنه في هذه المناسبة ذات الصلة. غير أنه لا بدَّ، قبل التحوّل إليه، من كلمات قليلة عن الوقع التاريخي للنموذج الأفلاطوني. لقد ظلّ ذلك النموذج سائداً في العالم القديم.

وعبر المراجعات والتعديلات لأفلاطون التي أجرتها المدارس الفكرية الأخرى المتسلسلة من سقراط، استمر الفهم الأساسي ذاته لحكم العقل. فأرسطو، على سبيل المثال، ثار ضدّ الرابطة المحكمة، التي نسجها أفلاطون، بين وعي النظام الصحيح في حياتنا ونظام الكون. فقد بدا كما لو أن النظام الثاني هو شرط جوهري للنظام الأول، وعلى الأقل، كما رتَّب الأشياء في كتاب **الجمهورية**. فقد وجد أرسطو أن ذلك غير مقبول. ففهمنا للنظام الكوني نوع من العلم بمعنى قوي لمعرفة ما هو ثابت وخالد. أما فهمنا للنظام الصحيح وأولوية الغايات في الحياة، فلا يمكن أن يكون من ذلك النوع. إنه فهم لما لا يتوقّف تغيّره، والذي لا يمكن فيه وصف الحالات والأحوال الخاصة ووضعها في قواعد عامة. فالإنسان الحكيم، عملياً، (phronimos) يعرف كيف يتصرَّف في كل ظرف بعينه، بمعرفةٍ، لا يمكن مساواتها بمعرفة للحقائق العامة أو اختزالها إليها. فالحكمة العملية (phronesis) هي معنى لا يصاغ كلياً وليست نوعاً من العلم.

ومع ذلك، تظلّ الحكمة العملية، عند أرسطو نوعاً من وعي النظام، النظام الصحيح للغايات في حياتي. الذي يجمع كل أهدافي ورغباتي ويوحدها في كلٍّ موحد، يكون لكل واحد منها وزنه الملائم. ويعتمد أرسطو على المماثلة الطبية عند أفلاطون فيرى الحياة الصالحة مثل الصحة، حيث يجب وضع كل عنصر بين حدّين متطرفين، حدّ أقصى وحدّ أدنى، وذلك، إحقاقاً لتوازن الكلّ وسلامته.

فالنظام الصالح لحياتي مرتبط، جوهرياً، بكوني عقلانياً، وذلك، لأن، في الحياة العقلانية، العقل هو الذي يؤلّف المحدد الأهم لغاياتي، وأيضاً، لأنه، عبر

أحد امتيازات العقل، أي، الحكمة العملية (Phronēsis) يمكنني أن أحدّد حياتي بواسطة ذلك النظام.

وعلاوة على ذلك، أقول، إنه، بالرغم من أن أرسطو ميّز بين معرفة النظام الخالد عن وعينا لنظام الحياة الصحيح، فقد ظلّا، كلاهما، جوهريين للحياة الصالحة (Theoria)، أو التأمل في النظام الذي لا يتغيّر، هو أحد أسمى نشاطات الإنسان، فهو النشاط الذي يقرّبه من الإلهي. والخير الكامل للحياة الإنسانية بوصفها عقلية لا تمثل، فقط، في الامتياز الأخلاقي، بل تشمل، أيضاً، امتيازات العلم. وتحقيق هذين يتطلّب فهماً للنظام الكوني. فالتوجّه إلى النظامين يؤلف الخير الإنساني.

غير أن الصلة بين النظامين هي أنطولوجية، أيضاً. فالحياة الصالحة للبشر هي ما هي، بسبب طبيعة البشر بوصفها ماثلةً في الحياة العقلية. فالإنسانية جزء من نظام الأشياء، وكل جزء له طبيعته الخاصة. وكل نوع من الأشياء متحرّك بحب الله، يكافح لبلوغ كماله، وبالتالي، تحقيق طبيعته. لذا فإن البشر، باعتبارهم فاعلين، مكافحين لبلوغ الامتياز الأخلاقي يسهمون في النظام العقلي ذاته الذي يمكنهم، أيضاً، أن يتأملوه ويعجبوا به، في العلم.

ابتعد الرواقيون عن أفلاطون وأرسطو برفضهم رفضاً كاملاً قيمة التأمّل. فالإنسان يجب أن يُفهم بوصفه حيواناً عاقلاً، لكن العقل الذي هو مدعوّ لتحقيقه عقل عملي وليس إلّا. فالعقل يبيّن لنا ما هي الحياة الجيدة. والشخص المسربل بالرذائل تحركه الانفعالات، والانفعالات يمكن فهمها فهماً يعتبرها آراء خاطئة عن الخير. والشخص الحكيم بريء كلياً منها.

وعند الرواقيين، أيضاً، بدت العقلانية ممثّلة في رؤية النظام. وهي ليست بمحصورة في القول، إن الحكمة تشتمل على الرؤية عبر زيف الخيرات التي تتعلق بها عواطف البشر العاديين. إن ذلك الفهم السلبي هو الجانب الضعيف للرؤية الإيجابية. فالحكيم الرواقي كان يرى خير نظام الأشياء كله وكان يحبه. وكان لدية رؤية قوية لقضاء الله وحكمته وهو الذي نظَّم كل شيء للأفضل. وهو هذا الحب الإيجابي الذي حرَّره من الاهتمام بالنتائج الجزئية النافعة وغير المرغوبة التي تمسك معظم البشر في حالة من الرجاء والخوف، والألم واللذّة. ويمكن للمرء أن يقول، لأن الحكيم الرواقي أحب خير الكلّ، ولأن هذه الرؤية

هي تحقيق لطبيعته بوصفه كائناً عاقلاً، فإنه يستجيب لكل حادث جديد يفرح معادل لسواه، بوصفه عنصراً إلا في ذلك الكلّ، لا بارتياح أو فزع لنجاحٍ أو خسران في خطة حياته الخاصة.

وهكذا، وبمعنى من المعاني، يتبنّى الرواقيون جانب أفلاطون ضد أرسطو، وذلك، في أن رؤية النظام الكوني صارت شرطاً أساسياً للفضيلة الحقيقية والحكمة العملية.

وذلك كان السبب وراء توكيد المعلمين الرواقيين أن تكون معرفتهم الفيزيائية أساس أخلاقهم. وخلافاً لأفلاطون قالوا بأنه لا قيمة لمعرفة الكون في ذاته ولذاته، ولا قيمة له في مجرد التأمل، وإن نقطة العلم الرئيسية، كلها، هي في تحسين البشر.

أودّ أن أناقش فأقول، إنه المثل المتطرّف، مثل الإبيقوريين، ظلَّ في حدود النموذج الأفلاطوني، وبمعنى مهم. فقد مثّل إبيقور (Epicurus) الحالة القصوى المتطرفة، لأنه أنكر ما هو جوهري عند أفلاطون، أي، فكرة النظام العقلي في الكون ذاتها، الذي بحسبه يمكن للبشر أن يشكّلوا أنفسهم. فعلى العكس من ذلك، هو سبيل الحكمة متمثّل في الرؤية من خلال مثل تلك الأوهام الخاطئة للنظام أو الهدف الإلهي، والتركيز على الملذّات التي توفرّها الحياة الإنسانية. غير أن رؤية هذه الملذات رؤية صحيحة تشتمل رؤية النظام الصحيح للتقييم فيما بينها. وهنا وفي الكون، يعتبر العقل هو القدرة على رؤية النظام الموجود. وفي تلك الحالة المتطرفة وحدها، يبدو أن ما يراه العقل في الكون، عند الأبيقوريين، هو الافتقار إلى النظام، أو هو نظام ناجم عن الصدفة، واندفاع وتدفّق الذرات في الخلاء. وقد يبدو هذا، في المرحلة الحالية من النقاش مجرد سفسطة (Sophistry). وأنا لا أرغب في تجاوز الفرق العظيم بين نظرة إبيقور المتحرّرة من السحر والوهم إلى الكون وأفكار أفلاطون عن النظام. وإن المماثلة التي أشير إليها، ستتجلّى بوضوح أكبر، بعد أن أبحث في ديكارت.

7

"الإنسان الداخلي"

1.7

في طريقنا من أفلاطون إلى ديكارت يقف أوغسطين. نظرة أوغسطين، كلها، متأثرة بعقائد أفلاطون كما نقلت إليه عبر أفلاطون (Plotinus). وقد أدت مواجهته لتلك العقائد دوراً حاسماً في تطوّره الروحي. فقد تمكّن من تحرير نفسه من قيود الأخيرة للنظرة المانيخية (Manichaean) الزائفة عندما توصَّل، أخيراً، إلى رؤية الله والروح بوصفهما لا ماديين، ومنذئذٍ، صار لزاماً على أوغسطين أن يفهم التضاد بين الروح والجسد عبر عونٍ من التمييز الأفلاطوني بين ما هو مادي وما ليس مادياً.

ومع الثنائية استخدم أوغسطين الكساء الكامل الخاص بالمتضادات. فالعالم الأعلى هو الأبدي الخالد مقابل الزمني، الذي هو ثابت لا يتبدّل مقابل المتغيّر، على الدوام.

كما أنه تبنّى المثل العليا. فغدت عنده أفكار الله، لذا، خالدةً، حتى في ذلك السياق الديني الجديد. وكان أوغسطين معجباً إعجاباً عميقاً بشرح تكوين العالم في محاورة طيماوس (Timaeus)، على الرغم من جميع فروقاتها المهمة عن المعتقد المسيحي الأرثوذكسي، وأكد وجوه الشبه، فكان أحد مؤسسي خط

الفكر المسيحي الذي اعتبر أفلاطون بمنزلة "موسى الإغريقي". وظل بإمكان الرب المسيحي أن يخلق أشياء على مثال المُثل، لأنها أفكاره، وهي خالدة مثله. وأمكن أوغسطين أن يتبنّى المعنى الأفلاطوني - الفيثاغوري للخلق الأنطولوجي بواسطة الأعداد(1). وهكذا، إن عقيدة الخلق من العدم تمَّ تزويجها مع فكرة المشاركة، الأفلاطونية. فالأشياء المخلوقة تأخذ شكلها بواسطة الله، عبر اشتراكها بأفكاره. وكل شيء لا يكون له وجود إلّا باشتراكه في الله. فشرح أوغسطين الفكرة المسيحية الخاصة بالاعتماد الأنطولوجي للأشياء، بمفردات أفلاطونية، هنا، وفي مواضع أخرى يُنشئ تركيباً له إمكانيات جديدة لافتة. فمفهوم نظام الخلق وفقاً لأفكار الله أدمج بالصورة التي وضعها يوحنا الرسول (Johannine) العظيم للخلق عبر الكلمة، وربط، بالتالي، الأفلاطونية بعقيدة التثليث المسيحية المركزية. فكل شيء يشترك في الله، وكل شيء هو، بطريقته الخاصة، مثل الله، لذا، فإن المبدأ الأساسي الذي يقع في أساس كل شيء يمثل في الاشتراك، أو الشبه ذاته. غير أن النموذج الأصلي للشبه بالله لا يمكن أن يكون غير كلمة الله ذاتها، التي تمَّ الحصول عليها منه ومن جوهر واحدٍ معه، أي، الشخص الثاني للثالوث الأقدس، الذي بواسطته خُلقت الأشياء جميعها.

وفي أية حال، وسواء كان ذلك التركيب ناجحاً أو لم يكن، فقد قدّم لنا أوغسطين فهماً أفلاطونياً للعالم بوصفه تحقيقاً وجودياً لنظام عقلي. ففي نهاية المطاف، يجب فهم الأشياء بوصفها علامات، لأنها تعابير خارجية لأفكار الله. فكل ما هو موجود هو خير (ورفض خطأ المانيخيين، كلياً)، فالكلّ منظم للخير. وهناك نقطة أخرى من نقاط الوصل الحاسمة يمكن فيها جمع الديانة التوحيدية اليهودية والفلسفة اليونانية. فتوكيدات سفر التكوين 1 في القول: "ورأى الله أنه خير" وصلت بالعقيدة الأفلاطونية، عقيدة مثل الخير، ما عدا موضع ذلك المثال الأعلى الكلي الإنشاء، فقد أخذه الله نفسه (إمّا الشخص الأول أو الثاني للثالوث المقدَّس). وقد تناول أوغسطين صورة الشمس - وهي الصورة المركزية في بحث أفلاطون في المثال الأعلى للخير في كتاب **الجمهورية** - التي تغذّي وجود الأشياء وتهبها النور لرؤيتها، لكن، الآن، صار المبدأ الأخير للوجود والمعرفة متمثّلاً في الله. فالله هو منبع النور، وهنا توجد نقطة وصل أخرى، ترتبط بالنور في الفصل الأول من **إنجيل** يوحنا.

وهكذا، يبدو العالم المخلوق كاشفاً عن نظام ذي معنى، فهو مشارك في أفكار الله. فقانون الله الخالد يفرض النظام. وهو يطلب من جميع البشر أن يروا ذلك النظام ويحترموه[2]. فعند أوغسطين وعند أفلاطون، كليهما، اعتبرت رؤية النظام الكوني هي رؤية العقل، وعند كليهما، بدا خير البشر شاملاً رؤيتهم وحبهم ذلك النظام. وكذلك، بدا لكليهما أن ما يقف في الطريق هو انهماك بالمحسوسات، وبالمظاهر الخارجية للحقيقة العليا. فلا بدَّ من تدوير الروح، فعليها أن تغيّر وجهة انتباهها/ رغبتها. وذلك، لأن الحالة الأخلاقية للروح، كلها، تتوقَّف على ما تهتم به وتحبه، في المطاف الأخير. "كل شيء يصير كما يجب. فهل أنت تحب التراب؟ ستكون تراباً. هل أنت تحب الله، عندئذٍ، أقول، أنت ستكون إلهاً"[3].

وفي اتفاق أوغسطين مع أفلاطون حول الأهمية المحورية لوجهة انتباهنا وحبنا، يتغيّر التوازن بينهما ليصير حاسماً. فغدا الحبّ، لا الانتباه، هو العامل المقرِّر، في نهاية الأمر. وذلك يشكّل التعبير عن العقيدة الأوغسطينية، عقيدة الوجهتين، بلغة الحبّين اللذين يمكن وضعهما، في الأخير، بأنهما المحبّة والرغبة الملحّة. وأريد أن أعود لهذه المسألة، أدناه.

في الوقت الحاضر، أريد فقط، أن أبرز العناصر اللافتة للاستمرارية، بين العقيدتين. وذلك لأني أريد، وأريد فقط، أن أوضح ذلك الفرق الأول المهم، برأيي هنا، أعني أن ذلك التضاد ذاته بين الروح/ المادة، الأعلى/ الأدنى، الخالد/ المؤقت، الثابت/ المتغير، لم يصفه أوغسطين وصفاً عَرَضياً وخارجياً، بل وصفه وصفاً مركزياً وجوهرياً بمفردات الداخلي/ الخارجي[4]. فعلى سبيل المثال، في كتاب: **الثالوث المقدَّس** (De Trinitate, XII, I) نراه مميّزاً بين الإنسان الداخلي والخارجي. الخارجي هو الجسدي، وهو ما يُشار إلى الوحوش به، وهو يشمل الحواس ومخزون الذاكرة من صور الأشياء الخارجية. أما الداخلي فهو الروح. ولم تكن هذه الطريقة الوحيدة، عند أوغسطين لوصف الفرق. فهي وبمعنى من المعاني كانت الأهم لمقاصدنا الروحية، وذلك، لأن الطريق من الأدنى إلى الأعلى، والتحوّل الحاسم في الوجهة، تمرّ عبر تركيزنا على نفوسنا بوصفها **الداخل** (inner).

ليكن قول واحد مشهور جداً معبراً عن الكثير، وهو: ,Noli foras ire" in teipsum redi; in interiore homine habitat veritas" (لا تذهب بعيداً إلى الأمام، عدّ إلى داخل نفسك. ففي الإنسان الداخلي تقيم الحقيقة)(5). فأوغسطين، دائماً، يدعونا إلى التوجّه إلى الداخل. فما نحتاجه يقع في "داخلنا" ("intus")، ذلك ما كان يقوله ويكرّره. فلماذا ذلك الفرق اللافت عن أفلاطون؟

الجواب المختصر هو أن الداخل هو الطريق إلى الله. غير أني أقول، إنه سيكون مفيداً جداً لمقاصدي، أن أعمل على تفكيك ذلك الجواب تفكيكاً واسعاً جداً.

لقد أشرت، أعلاه، إلى الموازاة بين الله والمثال الأعلى للخير، من حيث إن كليهما يوفّران المبدأ الأخير للوجود وللمعرفة. وصُوِّر كلاهما بتشبيههما، كليهما بصورة الشمس المركزية. وإن جزءاً من قوة الصورة، في الفلسفتين، تَمْثُلُ في أن الحقيقة العليا صعبة جداً، وهي مستحيلة، بمعنى ما، على التأمل المباشر. غير أننا نعرف، بحسب أفلاطون، عن ذلك المبدأ الأعلى، عبر نظرنا إلى عالم الأشياء التي ينظّمها، أعني، ميدان الأفكار. فما كنا رأيناه، أعلاه، في صورة عين الروح هو العقيدة المفيدة أن قوة الرؤية لا يجب أن توضع فيها، إذ كل ما تحتاجه هو توجيهها. فمواجهة الميدان الصحيح هي الحاسمة. وقد نضطر إلى النضال بغية الارتقاء إلى ذلك، لكن النضال يكون حول وجهة تحديقنا.

كذلك الأمر، عند أوغسطين، فالله يمكن معرفته، وبيسرٍ، من خلال نظامه المخلوق، ولا يمكن، بمعنى من المعاني، معرفته مباشرة، ما خلا، حالة نادرة من النشوة الصوفية (مثل التي خبرها بولس مثلاً، وهو في طريقه إلى دمشق). غير أن سبيلنا الرئيسي إلى الله لا يكون عبر عالم الأشياء، وإنما "في" نفوسنا. وذلك، لأن الله ليس بالشيء المتجاوز الأشياء فقط، أو مبدأ نظام الأشياء القريبة فقط، الذي نجهد لرؤيته. فالله هو أيضاً، وبشكل رئيسي الدعم الأساسي والمبدأ الأساسي لنشاطنا المعرفي. وليس الله ما نتوق لرؤيته، إنه الذي يقوّي العين التي ترى. لذا، فإن نور الله ليس "هناك" فحسب، منيراً نظام الوجود، كما كان عند

أفلاطون، إنه أيضاً، نور "داخلي". إنه النور "الذي ينوِّر كل إنسان يدخل العالم" (يوحنا 1: 9).

إنه النور في الروح. "Alia est enim lux quae sentitur oculis; alia qua per oculos agitur et sentiatur; haec lux qua ista manifesta sunt, utique intus in anima est" ("ثمة نور واحد نراه بالعين، وآخر بواسطته تتمكَّن العين نفسها من الرؤية، وهو النور الذي بواسطته تصبح (الأشياء الخارجية) ظاهرة هو داخل الروح، يقيناً")[6]. وقد شكلت الرابطة بين إشعارات أفلاطون الضوئية والقديس يوحنا، تحوّلاً مهماً.

لقد نقل أوغسطين بؤرة النظر من ميدان الأشياء المعرفة إلى النشاط المعرفي ذاته، والله موجود في هذا النشاط. وقد بدأ هذا بتوضيح استخدامه لغة الداخل. فمقابل عالم الأشياء العمومي والعام، نجد أن النشاط المعرفي مخصَّص، فكل واحد منا منهمك في عالمنا الخاص. فالنظر المتوجّه لذلك النشاط هو النظر إلى الذات، واتّخاذ وقفة انعكاسية فكرية.

غير أن ذلك يقلِّل من قيمة الحالة. فقد كان هناك نوع من التحول إلى الذات أقل راديكالية، وكان شائعاً عند الأخلاقيين القدامى. وقد ذكر فوكو أهمية فكرية "عناية المرء بنفسه"[7]. ويمكن التعبير عن الدعوة إلى حياة أخلاقية أعلى، بلغة الدعوة إلى الاهتمام الأقل بالأشياء الخارجية التي من عادة الناس أن يهتموا بها، أعني: الثروة، والسلطة، والنجاح، واللّذة، والاهتمام الأكبر بالحالة الأخلاقية للإنسان. غير أن "العناية بالذات"، عنت هنا، العناية بالروح. وإن الفكرة الرئيسية في الدعوة كانت تبيان كم هو عمل أحمق أن يكون الإنسان مهتماً كثيراً بحالة أملاكه، مثلاً، ولا يهتم، أبداً بصحة روحه. وهذا يشبه التعليق الذي يمكن أن يذكره الإنسان اليوم، ويقدمه للموظف التنفيذي، الذي يدفع نفسه متجاوزاً كل الحدود، عندما يقول: "لماذا تجهد لكي تحصل على مليون إضافي، عندما تسبّب لنفسك نوبةً قلبية، في العملية؟". ويمكن صياغة هذه النصيحة بالمفردات الآتية، أيضاً: "اهتمّ بنفسك".

تلك النصيحة تدعونا إلى وقفة فكرية، لكنها ليست راديكالية. وتصير هذه الوقفة راديكالية (هذا مصطلح مستفاد من الفن، أردت أن أدخله، هنا) عندما يكون ما يهمنا هو تبنّي موقف الشخص الأول (الأنا). وقد يحتاج هذا إلى بعض التوضيح، بالنظر إلى المكانة التي له في حجتي.

فالعالم كما أعرفه موجود، بالنسبة إليّ، وهو مختَبَر مني، أو أفكر به، أو له معنى، عندي. فالمعرفة، أعني الوعي هو، ودائماً، وعي فاعلٍ. فما يبقى من قائمة الأشياء في العالم، وبلغة "موضوعية" هو مثلاً، العلوم الطبيعية المتقدِّمة التي تحاول أن تقدِّم "نظرة من لا مكان" ستكون هذه الحقيقة فقط، عن عالم مُخْتَبَرٍ، وأنه موجود للفاعلين، أو بلغة أخرى، سيكون هناك شيء مثل الفاعل الذي يختبر، ومن نوعٍ معين[8]. وفي تعاملنا العادي والمألوف مع الأشياء، نحن نهمل ذلك بعد الخبرة تلك، ونركِّز على الأشياء التي نختبرها. غير أنه يمكننا أن نتحول، ونجعل ذلك موضوعاً لاهتمامنا، ونصير واعين بوعينا، ونحاول اختبار خبرتنا ونركّز على الطريقة التي يبدو بحسبها العالم لنا. وهذا ما أدعوه اتّخاذ وقفة فكرية راديكالية أو تبنّي وجهة نظر الشخص المتكلّم.

واضح أنه ليس كل التفكير راديكاليّ بذلك المعنى. فإذا انتبهت ليدي المجروحة، أو بدأت (متأخراً) أفكر بحالة روحي بدلاً من النجاح الدنيوي، فأنا أكون فعلياً، مهتماً بنفسي، لكن ليس بطريقة راديكالية بعد. فأنا لا أكون مركزّاً على نفسي بوصفي الفاعل للخبرة وجاعلاً ذلك موضوعي. ومثل ذلك، يمكنني أن أتأمل، وبمفردات عامة، في وجود بُعد للخبرة، كما كنت قد فعلت في الفقرة السابقة، من دون تبنّي وجهة نظر الشخص المتكلم حيث أجعل خبرتي هي الموضوع. فالفعل الانعكاسي الراديكالي يضع في المقدِّمة نوعاً من الحضور أما الإنسان غير منفصل عن كون الإنسان هو فاعل الخبرة، شيئاً يكون الوصول إليه، بطبيعته ذاتها غير متماثل، أعني أن ثمَّة فرقاً حاسماً بين طريقة اختباري نشاطي، فكري، وشعوري وطريقة اختبارك أنت أو أي إنسان آخر. وهذا ما يجعلني كائناً يمكنه أن يتكلم عن نفسه بلغة الشخص المتكلم.

إن الدعوة إلى العناية بنفس الإنسان كما تصدر عن حكيم عاقل قديم أو كما تُوجَّه إلى مسؤول تنفيذي حديث، ليست لجوءاً إلى الفعل الانعكاسي الراديكالي. إنها دعوة لجعل نفوسنا تهتم بشيء وحيد مهم جداً (روحنا عند القدماء، الجسد عند الحديثين) مقابل أن نكون منشغلين بمصير شيء ذي أهمية أقل كثيراً (أملاكنا أو السلطة). غير أننا نرى أنه في الحالتين، ما يؤدي بنا للتركيز عليه، أعني، الأسباب، والعناصر المكوّنة للصحة والمرض (النفسية منها أو الجسدية)، وهي لا علاقة لها خاصة بوجهة نظر الشخص المتكلّم. وهكذا، نجد لدينا، اليوم علماً مختصاً بما تعنيه الصحة، وهو متاح "بطريقة غير شخصية، ولا يتطلّب لفهمه أن نتَّخذ موقف الشخص المتكلم. ويمكن إنشاء نقطة سبيهة عن معرفة الروح وتقاليدها المكتسبة، عند القدماء. ولا ريب في أن التشابه بين العارف والمعروف له صلة قوية باهتمامي بثنائية الروح/ الجسد المطروحة، أعني: إن النقطة الأساسية للجوء تَمْثُلُ في أنها تبرز عدم معقولية عدم اهتمامي بروحي (أو جسدي). غير أن هذا التشابة لا أهمية له في التعلّم وفي تعريف ما يعنيه الاهتمام بهذه الروح (الجسد).

كان تحوّل أوغسطين إلى الذات تحوّلاً إلى الفعل الانعكاسي الراديكالي، وهذا ما جعل لغة الداخل لغةً لا يمكن مقاومتها. فالنور الداخلي هو النور الذي يشع في حضورنا أمام أنفسنا، إنه النور الذي لا ينفصل عن كوننا مخلوقات لها وجهات نظر متكلمين. وما يميّزه عن النور الخارجي هو ما يجعل صورة الداخل فارضة نفسها، وأنها تنير ذلك الفضاء الذي أكون فيه موجوداً أمام نفسي.

ليس من المبالغة في شيء، إن قلنا إن أوغسطين هو الذي أدخل فكرة جوّانية الفعل الانعكاسي الراديكالي وسلّمه كما لو كان إرثاً لتقليد الفكر الغربي. وكانت الخطوة حاسمة، لأننا ولا ريب، قد ضخَّمنا وجهة نظر المتكلم. وإن التقليد الإبستمولوجي الحديث، بدءاً من ديكارت، وكل ما تبع التقليد في الثقافة الحديثة، اعتبر وجهة النظر هذه جوهريةً – إلى حدّ الضلال أو الانحراف، كما يمكن أن يفكر المرء. لقد ذهبت بعيداً إلى حدّ خلق نظرة تفيد أنه يوجد منطقة خاصة من الأشياء "الداخلية" وهي ليست متاحة إلا من وجهة النظر تلك، أو تفيد فكرة "أنا أفكر" المفضَّلة هي خارج عالم الأشياء التي نختبرها.

قد يبدو لناقدي التقليد الإبستمولوجي الحديث، من بيننا، ومن جهة واحدة، أن لدى أوغسطين الكثير مما يمكن أن يردّ به. وبالنسبة لمن ظلّ محكوماً بذلك التقليد (والصنفان يتداخلان بمقدار كبير)، يمكن، من جهة أخرى، أن يكون صعباً تقدير إنجازه، وذلك، لأننا نميل إلى اعتبار كل الفعل الانعكاسي راديكالياً. غير أني أقول، إنه بين ردّي الفعل الاثنين يوجد تقدير عادل للتغيير الذي أحدثه. ومؤداه وجوب القيام بتحول إلى الذات في بعد المتكلم الحاسم بالنسبة إلى وصولنا إلى حالة أعلى – وذلك، لأنه يشكل خطوةً في طريق عودتنا إلى الله – وبالتالي، لتدشين خط جديد للتطور في فهمنا للمنابع الأخلاقية، خط كان تكوينياً في ثقافتنا الغربية كلها.

وكردّ فعل ضد ما صرناه، وخاصة عبر أشكال المذهب الذاتي الحديث المادية والمركزة على الذات، قد نقلّل من قيمة ذلك، أو قد تخفق في ملاحظة ذلك، ونحن في حالة أسر داخل المذهب الذاتي الحديث. غير أن أوغسطين يحتاج أن يُخلَّص من تشبيهه مع خلفائه ومع أسلافه، كليهما. وذلك ما أحاول فعله بوضعه بين أفلاطون وديكارت. لقد قال أوغسطين بالخطوة نحو الداخل، كما قلت، لأنها خطوة نحو الله. فالحقيقة تقيم في الداخل، كما رأينا أعلاه، والله هو الحقيقة. وإحدى الطرق التي بها نفسها تَمْثُل في محاولتنا البرهان على وجود الله. وقد قدَّم لنا أوغسطين مثل ذلك البرهان في محاورة: **حول الإرادة الحرّة** (*on free will,* Book II). وفيه حاول أن يبيّن لمحاوره أن هناك شيئاً أعلى من عقلنا، وبالتالي، هو يستحق أن يُدعى الله. والبرهان يعتمد على الرؤية المفيدة أن العقل يدرك وجود حقيقة هي معيارية له، أي هي معيار به ينظِّم نفسه، التي ليست من صنعه، لكنها تتعدّاه، وهي مشتركة عند الجميع.

ويمكن للإنسان أن يتخيل أنه أنشأ برهاناً من ذلك النوع من دون اللجوء إلى وجهة نظر الشخص المتكلم. يمكن لإنسان ما، اليوم مثلاً، أن يحاجج لصالح فكرة وجود معايير بين – ذاتية (Inter – Subjective) وملزمة استناداً إلى ما قبلناه في النقاش. وسيشير البرهان إلى عاداتنا في الخطاب والمعايير التي نلجأ إليها ونقبلها هناك. هذا النوع من النقاش عام ومشترك عند أتباع

فيتغنشتاين. وعلى كل حال أقول، إن أوغسطين صاغ، وفعلياً صاغ، حجته بطريقة فكرية انعكاسية. فقد لجأ إلى خبرتنا كمتكلمين في حالة التفكير.

وهكذا، بدأ بأن يبيّن لمحاوره أنه يعرف، وفعلياً يعرف، شيئاً، وأنه يدرك، وفعلياً يدرك حقيقة ما. وقد شعر أوغسطين بأن عليه أن يجيب الريبي، وذلك لأن الحجة المحورية التي تقول، إن أحكامنا المتعلقة بالحقيقة تستند إلى معايير ملزمة لجميع المفكرين لن يعتمد عليها، إذا تمكّن الريبي من البرهان على أننا لا نعرف شيئاً. وبغية البرهان على أننا نعرف شيئاً، قام أوغسطين بحركة ديكارتية أصلية حاسمة: فقد بين لمحاوره أنه هو لا يستطيع أن يشك بوجوده، إذ "إذا لم تكن موجوداً فسيكون هذا علي مستحيلاً"[9]. وكما أشار جيلسون (Gilson)، لقد وظَّف أوغسطين كثيراً ذلك **الكوجيتو**[*] (cogito) الأصلي[10].

كان توظيف أوغسطين لذلك مختلفاً جداً عن توظيف خلفه البارز، إذ لم يكن له مثل تلك الأهمية المحوريّة، وهو لم يكن مهتماً بتوظيفه بغية إنشاء ثنائية العقل – الجسد. هو شيء لم يعتقد أوغسطين أنه يحتاج لنقاش كثير[11]. وكان ما فعله ذلك التوظيف، بالإضافة إلى إعطائنا حقيقة واحدة، على الأقل، نظهرها لأنفسنا، هو تأسيسنا في وجهة نظر المتكلم. إنه سِمة لذلك اليقين، أنه يقين عندي، فأنا متيقّنٌ من وجودي أنا، أي: اليقين يعتمد على الحقيقة المفيدة أن العارف والمعروف هما هما. إنه يقين الحضور الذاتي. لقد كان أوغسطين هو مبدع الحجّة التي نعرفها "بالكوجيتو "، لأن أوغسطين كان أول من اعتبر وجهة نظر الشخص المتكلم أساسيّة لبحثنا عن الحقيقة.

وبعد أن بيّن لمحاوره أنه يعرف أنه موجود، وأنه حي يعيش، وأن له ذكاء، اضطره أوغسطين إلى أن يوافق على وجود تراتبية بين تلك الأمور الثلاثة. فالشيء الذي يوجد ويعيش أعلى من الشيء الذي يعيش فقط، والذي له ذكاء هو أعلى. وإن أسس تلك التراتبية تتمثّل في أن الأعلى، في كل حالةٍ،

(*) تعني عند ديكارت عبارة "أنا أفكر، إذن، أنا موجود". وقصد بها إبراز مبدأ العقل. لذا يعتبر ديكارت المؤسس للمذهب العقلي (Rationalism) (المترجم).

يشتمل على الأدنى أيضاً، مثل نفسه. غير أن الذي يكون، بعد ذلك، هو دخول أساس آخر للمرتبة العليا، وهذه المرة يسمح لنا بإظهار المرتبة العليا للعقل نسبة للحسّ، أي: الأعلى هو القاضي الحاكم الأدنى. فبعقلنا، نحن نحدّد أيّاً من خبرتنا الحسّية يكون مستحقاً الثقة. فالذي يقضي يجب أن يكون الأعلى، لذا، فإن العقل ملك. ولا شيء أعلى من العقل في الطبيعة الإنسانية(12).

هذا المبدأ ذاته هو الذي سيسمح لنا أن نبيّن أن شيئاً هو أعلى من العقل ذاته. ولكي يوصلنا إلى هذه النتيجة، بيّن أوغسطين أن نشاطاتنا الخاصة، نشاطات التفكير والرؤية تنطبق على عالم من الأشياء، عام.

والأشياء التي في العالم والتي ندركها بحواسنا هي أمثلة عن مثل تلك الحقائق العامة. غير أن هناك أشياء عامة أعلى، وهي متاحة لجميع المفكرين بعقولهم. فحقائق العدد والحكمة هي من هذا النوع (وهذه الحقائق هي، عند أوغسطين، بوصفه أفلاطونياً حقيقياً، مرتبطة ارتباطاً وثيقاً فيما بينها). فهناك حقائق الحكمة، كالقول بأن على البشر أن يعيشو بعدالة، أو أن يخضع الأسوأ للأفضل، أو أن ما ليس فاسداً خير من الفاسد، والخالد أفضل من الزائل، والذي لا ينتهك خير من الذي يمكن انتهاكه والاعتداء عليه(13). وتلكم ليست بالحقائق التي يصنعها كل شخص بمفرده، فهي تمثّل معايير عامة مشتركة. فنحن لا نحكم على تلك الأمور ونسأل، مثلاً، ما إذا كان الخالد أعلى من الزائل، أو ما إذا سبعة مضافاً إليها ثلاثة يجب أن تساوي عشرة. فلا شك في أن أحدها هو الأعلى، وأن العشرة هي المجموع. "فمعرفة أن هذه **الحقائق** هي كذلك تجعل الإنسان لا يفحصها طلباً لصوابها، بل يبتهج لاكتشافه إيّاها... فنحن نطلق حكماً في عقولنا طبقاً للحقيقة بوصفها معياراً، لكننا لا نستطيع أن نصدر حكماً على الحقيقة"(14). ومن هنا نرى أن هناك شيئاً أعلى من العقل الإنساني. تمَّ البرهان: الله = الحقيقة موجودة.

وعلاوة على ذلك، أقول، إن الحقيقة هي واقع حقيقي عام مشترك، وبمعنى أقوى من الأشياء التي نراها ونلمسها. لأنها غير هذه الأشياء التي قد نتدافع بسببها لكي ننظر نظرة جيّدة، أو ندفع الناس جانباً لكي نلمس، فالحقيقة يمكن أن يتمتّع بها الجميع

معاً. لذا أقول، إن الذين يأخذون من هذا المخزن، يتركون ما يكفي للآخرين[15].

كان برهان أوغسطين على وجود الله برهاناً من خبرة الشخص المتكلم، خبرة معرفته وتفكيره. فأنا واعٍ بإحساسي وتفكيري، وبتفكيري الانعكاسي في ذلك، أصير واعياً بتوقفه على شيء يتعدّاه، شيء عام مشترك. وهذا بدوره، يؤدي إلى بحث إضافي لا يشمل الأشياء المعروفة فقط، بل المعايير ذاتها التي يواليها العقل، أيضاً. وهكذا، أعرف أن ذلك النشاط، الذي هو نشاطي، مشادٌ على شيء أعلى مني، ويفترضه، شيء يجب عليّ أن أتطلّع إليه وأحترمه. فهبوطي إلى الداخل يكون صعودي.

غير أنه قد يبدو غريباً أن يذهب أوغسطين إلى خوض كل تلك المشقّة لكي يؤسس الفكرة المفيدة أن هناك معايير أعلى يشترك بها جميع المفكرين، وهو ما كان أفلاطون قد سبق أن أرساه في المثل العليا. هل كان الأمر متعلقاً بشعوره بوجوب التصدّي لتحدٍّ ريبيٍّ أشدّ؟ هذه هي كيفية نظرنا إلى الأشياء بعيوننا المابعد الديكارتية. غير أن رؤية ذلك واعتباره الانشغال الرئيسي لأوغسطين معناه الافتراض بأن التحديد الريبيّ في زمنه كان مبسوطاً ومصاغاً بالشكل المألوف لدينا، أعني: كيف يستطيع الإنسان أن يتجاوز خبرة الشخص المتكلم، وينتهي بعالم موجود هناك؟ غير أن هذا ليس بكيفية حصول التحدّي ولا بكيفية تفكير الناس للإجابة عنه، قبل أوغسطين. فعلاقة السببيّة التاريخية تبدو عكس ذلك، أي: إن فكرة النظر إلى مذهب الشك بأنه مسألة ما إذا كنت أستطيع أن أتجاوز عالمي "أنا" الداخلي هي نتاج الثورة التي ابتدأ بها أوغسطين، لكنها لم تثمر ثمارها تلك إلا بعد قرون لاحقة.

إن الدواعي التي جعلت أوغسطين يسلك ذلك المسلك تبدو لي متمَّثلةً في أن اهتمامه كان منصباً على تبيان أن الله لا بدَّ من إيجاده، ليس في العالم فقط، وإنما أيضاً، وبمعنى أهم في أسس الشخص ذاتها (مستعملاً لغة حديثة)، فالله موجود في صميم الحضور الذاتي. فالله بوصفه الحقيقة يهبنا المعايير، ومبادئ الحكم الصحيح. وهو يعطيناها، لا من خلال مشهد عالمٍ منظَّم من المثل العليا،

وإنما، ويشكل أساسي بواسطة "النور اللامادي... الذي به لا يمكن استئصال عقولنا، فيمكننا أن نصدر أحكاماً صائبة على جميع هذه الأشياء"[16].

إن الفكرة المفيدة أن الله يوجد في الداخل نشأت، وبقوة عظيمة، من شرح أوغسطين لبحثنا عن المعرفة الذاتية. فالروح حاضرة أمام نفسها، ومع ذلك، فإنها قد تخفق كلياً، في معرفة نفسها، وقد تخطئ كلياً، حول طبيعتها الخاصة، كما فكر أوغسطين أنه، هو نفسه، كان كذلك، عندما كان مانيخياً (Manichae-an). لذا، يمكننا أن نبحث لمعرفة نفوسنا، ومع ذلك، نحن لا نعرف من أين نبدأ النظر، أو نعرف أننا وجدنا نفوسنا، إلا إذا كان بحوزتنا بعض الفهم بنفوسنا. فأوغسطين واجه مسألة كيف نستطيع أن نعرف ولا نعرف، كما فعل أفلاطون في محاورة المينو (*The Meno*)، وقد حلّها بلجوء شبيه إلى "الذاكرة" (واضح أنه مستمد).

غير أن "ذاكرة" أوغسطين تختلف عن ذاكرة أفلاطون. ففلسفته الناضجة، ابتعدت كلياً عن مفهوم الرؤية الأصلية للمُثُل العليا، الحاسمة بالنسبة للنظرية الأفلاطونية. والواقع، هو أن تصوّر أوغسطين توسَّع حتى شمل أموراً لا علاقة لها بالخبرة الماضية بما في ذلك تلك المبادئ الخاصة بالنظام الفكري التي كنا ننظر فيها، وهي في داخلنا بمعنى يفيد أننا قادرون على صياغتها، والكشف عنها، بالرغم من أنها لم تُعرض علينا بوضوح إطلاقاً، في الماضي. فبتناول أوغسطين فكرة الذاكرة الأفلاطونية، واجتثاثها من جذورها في نظرية الخبرة السابقة للولادة (عقيدة يصعب جعلها متفقة مع الأرثوذكسية المسيحية) وضع الأساس لما صار لاحقاً، عقيدة الأفكار الفطرية. فهناك في غور أعماقنا فهم ضمني داخلي يوجب أن نفكّر بجهد لكي تظهره في صياغة واعية. ذلك هو "ذاكرتنا" (memoria). وهنا يَمْثُلُ فهمنا الضمني لما نحن، والذي يهدينا ونحن نتحرك من جهلنا الذاتي الأصلي والتمثيل الذاتي الخاطئ والمحزن الباهظ إلى المعرفة الذاتية الحقة.

غير أن السؤال هو: ما أساس هذه الذاكرة نفسها؟ ففي أصلها يوجد السيّد (The Master) المؤلف ذلك الفهم الضمني، والذي هو مصدر النور الذي ينوِّر

كل إنسان يدخل العالم، ألا وهو الله. وهكذا نرى أن الروح، في نهاية بحثها عن ذاتها، وإذا مضت إلى النهاية، فإنها تجد الله. فتجربة الوجود المتنوِّر من مصدر آخر، وتلقي معايير عقلنا من خارج نفوسنا، والذي كشف عنه وجود الله، اعتبر تجربة داخلية (جوّانيّة). أي، في ذلك نشاط الشخص المتكلم، النموذجي، حيث أكافح لكي أجعل نفسي حاضرة حضوراً كاملاً أمام نفسي، بغية التحقيق الكامل للقوة الكامنة التي تَمْثُلُ في الحقيقة المفيدة أن العارف والمعروف هما واحد، وأني أتوصَّل إلى أن أعي أن الله موجود فوقي، بشكل معبر أقوى تعبير ومقنع أعمق إقناع.

ففي أصل الذاكرة العميق، تجد الروح الله. لذا، يمكن القول، إن الروح "تتذكَّر الله" – ويمكن أن يقدّم أوغسطين معنى جديداً لتعبير قديم في الكتاب المقدَّس. عندما ألتفت إلى الله، أكون مصغياً لما هو عميق في "ذاكرتي"، لذا، فإن الروح "تُذَكَّر بالالتفات إلى السيّد (The Lord)، كما لو أنها تلتفت إلى النور الذي مسَّها، حتى عندما تتحوَّل عنه"(17).

غير أن الطريق في الداخل يؤدي إلى فوق. فعندما نصل إلى الله، تصير صورة المكان مضاعفةً ومتعدِّدة الجوانب. وبمعنى مهم، **لا** توجد الحقيقة فيَّ(18). فأنا أرى الحقيقة "في" الله فحيثما يكون المعنى، يكون عكس. فالذهاب في داخل الذاكرة ينقلني إلى ما وراءها.

وهنا مكان لافت أشاد عليه أوغسطين عقيدة أفلاطونية لهدف جديد. فعند أفلاطون، وفي محاورة مينو (*Meno*)، أكدّت عقيدة التذكّر على الأطروحة المفيدة أن معرفة المُثُل لم تزرع فينا بالتدريب، هذا بالإضافة إلى الإجابة عن السؤال الصعب عن كيفية معرفتك ما تبحث عنه. فالقدرة موجودة. وقد تناول أوغسطين هذه النقطة. فبكلام صحيح أقول، إننا لا نُعَلَّم مبادئ العقل المهمة، فكل ما يفعله المعلم هو إيقاظها فينا. غير أننا نجد أنه، في حين أن "الداخل"، عند أفلاطون، كان مجرد طريق عودة إلى ما "قبل"، فإنه عند أوغسطين الدربُ إلى "أعلى"، وهو لازم كطريق إلى ما هو أبعد. وكما وصف ذلك جيلسون (-Gil

(son، إن درب أوغسطين هو درب "يؤدي إلى الداخل من الخارج، ومع الداخل إلى الأعلى"[19].

وهكذا، نصل إلى الله في الداخل. فالفرق الواضح بين تصوير أوغسطين وتصوير أفلاطون يستند إلى فرق عقيدي رئيسي، بالرغم من الاستمرارية في النظرية الميتافيزيقية. فأوغسطين يبعد تركيزنا عن موضوعات العقل التي يعرفها، أي ميدان المُثُل، ويحوّله إلى النشاط المناضل للمعرفة الذي يقوم به كل واحد منا، ويجعلنا نعي ذلك بنظرة الشخص المتكلم. وفي نهاية الطريق نرى أن الله هو القوة التي تديم ذلك النشاط وتوجهه. فنحن ندرك المعقول، ليس لأن عين روحنا موجَّهة إليه، وإنما، وبشكل رئيسي، لأننا موجَّهون من السيد في داخلنا.

فالله وراء العين، وكذلك الواحد الذي تكافح العين لرؤيتها بوضوح أمامه. فهو موجود في صميم حضوري الذاتي. والواقع، هو أنه أقرب إليّ مني نفسي، في نفس الوقت هو موجود فوقي وجوداً لامتناهياً. هو "interior intimo meo et superior summo meo"[20]. ويمكن النظر إلى الله بوصفه المبدأ المنظِّم الأساسي الموجود فيّ. فكما أن الروح تنفخ الحياة في الجسد، كذلك الله هو حياة الإنسان المقدسة"[21].

كانت تلك النظرية الأساس لمحاولات أوغسطين إدراك صورة الثالوث المقدَّس في الروح، ونشاطها[22]. فالثالوث الأول يتألف من العقل، المعرفة، والحب (mens, notitia, et amor). فالعقل يعرف نفسه، وبمعرفته يحب نفسه. والفكرة الأساسية ذاتها تقع في أساس الثالوث الثاني المؤلف من الذاكرة، الذكاء والإرادة (memoria, intelligentia, et voluntas).

وفي هذا، تكون الحركة الأساسية للثالوث في الروح، أوضح. و"الذاكرة" هي معرفة الروح الضمنية بذاتها. فهناك شيء في ذاكرتي عندما أعرفه بالرغم من أنني لا أفكر فيه، أو أركز الانتباه اليه. غير أنه، لكي يكون ذلك ظاهراً ومعرفة كاملة، عليّ أن أصوغه. وفي حالة خاصة للروح، تكون المعرفة الحقيقية الكامنة التي لديّ عن نفسي، مُثْقَلَةً بجميع أنواع الصور الزائفة. ولكي أبدِّد تلك المظاهر

المنحرفة وأصل إلى الحقيقة، عليّ أن أسحب المعرفة الضمنية الداخلية (التي تأتي من أعلى، أيضاً). وهذا يحصل في الكلمة (verbum) التي أصوغها داخلياً، وهذا يؤلف الذكاء (intelligentia). غير أن فهمي لذاتي الحقيقية معناه حبّي لها، ومع الذكاء تأتي الإرادة، والحب الذاتي يرافق المعرفة الذاتية.

إن وجوه الشَّبه مع عقيدة الثالوث المقدَّس المسيحية، وخاصة مع الآب الخالق الكلمة، لا تتطلَّب التوكيد. غير أن اللافت هنا، بالنسبة إلى مقاصدنا، هو أن الإنسان يظهر نفسه بوضوح أكبر على أنه صورة الله، في حضوره الذاتي الداخلي وحبّه الذاتي. إنه نوع من المعرفة فيه يكون العارف والمعروف واحداً، مقترناً مع الحبّ، الذي يعكس الله عكساً كاملاً في حياتنا. والحق يُقال، إن صورة الثالوث المقدَّس فينا هي العملية المتمثِّلة في كفاحنا لإتمام وإكمال ذلك الحضور الذاتي والتوكيد الذاتي. فلا شيء يُظهر بوضوح أكبر مما تظهره صور ذلك الثالوث المقدَّس تلك، عن كيف أن (الجوّانيّة) الأوغسطينية مرتبطة بالفعل الانعكاسي الراديكالي، كما أنها توضح جوهرية ارتباط عقيدة (الجوّانيّة) بكل مفهوم أوغسطين الخاص بعلاقة الإنسان بالله.

ويمكننا أن نرى ذلك، إذا ربطنا تلك العقيدة باختلاف رئيسي آخر مع أفلاطون. لقد سبق أن ذكرت، أعلاه، أن أوغسطين أيضاً، اعتبر الروح مواجهةً ناحيتين، نحو الأعلى واللامادي، أو نحو الأسفل والحسّي. وأن وجهتي الانتباه هاتين هما، أيضاً، وجهتان للرغبة. فأوغسطين يتكلم عن حبّين. غير أنه يوجد في ذلك الشَّبه مع أفلاطون فرقٌ عظيم بطريقة علاقة المعرفة والحب. فعند أوغسطين، هناك فكرة متطوّرة عن الإرادة، لأنه مفكر مسيحي. غير أن الرغبة، عند أفلاطون، أعني رغبتنا للخير هي تابعة لمقدار رؤيتنا لها أي معرفتنا، أما عند أوغسطين، فليست الإرادة بمعتمدة على المعرفة، هكذا ببساطة.

ثمّة تغييران مهمّان يقعان في أساس تلك النظرية المتطوّرة الخاصة بالإرادة، وقد توسَّع فيهما خلفاء أوغسطين أولهما سبق أن أحدثه المفكرون الرواقيون. فقد عيّن هؤلاء مكانه مركزية للقدرة الإنسانية على الموافقة أو عدمها، أو، على

الاختيار. فالبشر لهم الدوافع الحسّية ذاتها (hormētikai phantasiai) بوصفهم حيوانات، لكنهم غير مجبرين على التصرّف بحسبها، هذا ما قال كريسيبّوس (Chry-sippus). فهم قادرون على الموافقة على الدوافع التي تدفعهم، وعلى عدم الموافقة. فالإنسان الحكيم يعرف أنه يجب تحمّل الألم، فلا يندفع إلى البحث عن خلاص بكل الأثمان. فنحن لسنا أسياد دوافعنا (phantasiai)، لكننا نسيطر، وفعلياً نسيطر، على هدفنا العقلي (synkatathesis) المعتبر كل شيء. ولاحقاً، بعد زمن طويل.

طوَّر إبيكتيتوس عقيدة شبيهة موظِّفاً المصطلح الأرسطي "prohairesis" الذي يمكن ترجمته "الاختيار الأخلاقي". فما يمكن أن تضرمه وتفجره الدوافع يقع خارج سلطتي، لكن اختياري الأخلاقي هو تحت سيطرتي، وبصورة كلية. وقد استشهد تشارلز كان (Charles kahn) بالمقطع الآتي من كتاب: **الخطابات**[23] (*Discourses*) لإبيكتيتوس: "يقول الطاغية: سوف أضعك في الأغلال". "ماذا تقول؟ تقيّدني بقيود؟ يمكنك أن تقيّد فخذي، لكن زوس (Zeus) نفسه لا يقدر أن يتغلَّب على اختياري الأخلاقي".

كان إبراز القدرة على الاختيار تلك أو الموافقة إحدى منابع فكرة الإرادة التي نشأت، وحصل تغيّر مهم في النظرة الأخلاقية عبر جعلها القوة الإنسانية المركزية. الحاسم الأخلاقي عندنا ليس مجرد الطبيعة الشاملة أو المبدأ العقلي الذي نشترك به مع الآخرين، كما وجدنا عند أفلاطون وأرسطو، لكنه الآن، أيضاً، تلك القدرة على الموافقة، التي هي قدرتي في كل حالة (بلغة هايدغر، "Jemeinig"). وقد تناولت الحساسية الأخلاقية المسيحية الغربية ذلك الجانب من الفكر الرواقي وأكَّدت عليه. ومنه، يمكن أن تنمو الفكرة المفيدة أن الكمال الأخلاقي يتطلَّب التزاماً شخصياً بالخير، والتزاماً كاملاً للإرادة. وسوف نرى، لاحقاً، كم صار هذا المطلب مهماً، في أوائل الزمن الحديث.

أما التغيّر الثاني فقد نشأ من النظرة المسيحية، وقد صاغه أوغسطين بصورة نموذجية. وهو يفترض أن البشر قادرون على تصرفين أخلاقيين مختلفين، راديكالياً. فهناك نظرية غائية الطبيعة التي تقف في أساس الفلسفة الأخلاقية

اليونانية، والتي تفترض أن كل إنسان بدفعه حبّ للخير، ويمكن أن يشتطَّ نحو الشرّ عبر الجهالة (وهي النظرة التي نسبها أفلاطون لسقراط) أو التدريب المنحرف والعادات السيئة (أرسطو). وتجيز عقيدة الحبيّن، عند أوغسطين، لإمكانية أن يكون تصرّفنا منحرفاً، وبصورة راديكالية، دافعاً إيّانا لإدارة ظهورنا للخير ذاته الذي نراه. والواقع هو أن تلك هي حالة جميعنا، ومردّها خطيئة آدم (Adam). فلا بدَّ من إشفاء الإرادة أولاً وذلك عبر النعمة الإلهية، قبل أن نتمكَّن من العمل عملاً كاملاً وفقاً للنموذج السقراطي.

والتطور الإضافي لعقيدة الإرادة في المسيحية الغربية والثقافة التي لحقتها ربط معاً تلكما الفكرتين الأساسيتين، لكن ببعض التوتّر والصعوبة، أعني: الإرادة بوصفها القدرة على منح الموافقة على جميع الأشياء المدروسة أو حجبها عنها، أو الاختيار، والإرادة بوصفها التصرّف الأساسي لوجودنا. وطبقاً للناحية **الأولى**، نحن نصف الناس بالقول، إنهم ذوو إرادة قوية أو ضعيفة، وطبقاً للناحية **الثانية**، نصفهم بالقول، إنهم ذوو إرادة خيّرة أو شرّيرة.

وهذان التغييران كلاهما يعقِّدان النموذج "السقراطي" الأبسط، الذي بحسبه نعمل دائماً للخير الذي نراه، وقبل كل شيء، أقول، إن الثاني يدخل نزاعاً ممكناً بين الرؤية والرغبة. ولا يعني هذا أن الإرادة مستقلة عن المعرفة، أو أن أوغسطين اعتقد أننا قد نرى بوضوح كامل مجد الله ولا نستجيب في الحبّ. هذا النوع من القيد استحدث في قصة الشيطان اليهودية – المسيحية، لكن لم تنسبها الثيولوجيا المسيحية بوصفها كقوة للبشر. لكنه يعني أن الإرادة، في منطقة عيشنا المؤلفة من فهم نصفي ورغائب متضادّه، هي المتغير المستقل الذي يحدِّد ما نستطيع معرفته، كما أنها المتغير التابع، المشكَّل بما نراه. فالسببيّة دائرية وليست خطّية.

إن ظاهرة ضعف الإرادة – akrasia– هي مشكلة فكرية رئيسية، بالنسبة للنظريات الخطية التي هبطت من عند سقراط، وكذلك، بالنسبة للعقليين الحديثين، أما عند أوغسطين فلم تشكل مشكلة، بل كانت أزمة مركزية خاصة بالتجربة الأخلاقية. وذلك كان سبب تمسّكه الملهّف بمقطع من رسالة القدّيس

بولس إلى أهل رومية (7: 19 – 25)، وهي: كما ترد في **الاعترافات**[24] (*Confessions*. ففي نظرة أوغسطين المسيحية، وكما رأينا، لا يمكن شرح انحراف الإرادة شرحاً وافياً بنقصٍ في رؤية الخير، فعلى العكس من ذلك، هو يجعلنا نتصرف دون رؤيتها وضدّها، ويحول دون صيرورتها أكمل وأنقى.

ويمكن وصف ذلك الانحراف كدافع لنا لنكون مركزاً للعالم، ونربط كل شيء بنا، ونسود على الأشياء التي تحيط بنا ونملكها. ذلك سبب ونتيجة من نوع الاستعباد، أي الحالة التي نكون فيها مسودين، ومقيّدين بهواجس وأوهام تقلق بالمحسوسات. لذا، نرى أن الشرّ لا يمكن شرحه، وببساطة، بنقصٍ في الرؤية، بل هو يُشمَل أيضاً، في شعور الروح بذاتها. فالفعل الانعكاسي مركزي لفهمنا الأخلاقي.

غير أن هذا ليس كل ما في الأمر. فإذا كان الفعل الانعكاسي، افتراضاً، هو منبع الشرّ، فالعلاج حينذاك، سيكون، وبسهولة، في الابتعاد عن الذات، للصيرورة ممتصّاً امتصاصاً كاملاً في المُثُل اللاشخصية والربط بين الذات والشرّ والمعاناة قد يؤدي إلى ذلك الاتجاه، كما بيّنت لنا العقيدة البوذية (Buddhist). غير أن الفعل الانعكاسي ليس هو الشرّ، عند أوغسطين. فالعكس هو الصحيح، فنحن نظهر، وبأكثر ما يكون من الوضوح، صورة الله، في حضورنا الذاتي الأكمل. والشرّ يكون عندما ينغلق ذلك الفعل الانعكاسي على ذاته. والشفاء يحصل عندما ينفتح، لا لهجره، وإنما للاعتراف باعتماده على الله.

لذا، فإن الاكتشاف الذي يبدِّد انحراف الإرادة، الذي يجعله ممكناً تصحيحُ ذلك الانحراف، هو اعتمادنا على الله في (جوّانية) حضورنا مع أنفسنا، وفي أصول تلك القوى التي معظمها قوانا. فنرى هنا، أن التشديد على الفعل الانعكاسي، على الدرب الداخلي، ليس لصالح المفكرين، فقط، المحاولين البرهان على وجود الله. فجوهر التقوى المسيحية ذاته هو في الشعور بذلك الاعتماد على الله، من قِبَل أعمق وجودي. وتماماً، كما في حالتنا الانحرافية في الخطيئة، كانت رغبتنا في الخير أقل من رؤيتنا، ففي تحولنا إلى الله، فإن حبنا

له يتجاوز قياس أي نظام، مهما كان صالحاً. وعندما تتعلق المسألة بالله، فإن القياس الصحيح هو الحب بلا قياس[25]. وهكذا للأفضل وللأسوأ، تقفز الإرادة وراء الرغبة الملائمة لعالمٍ منظَّم للخير. فهناك شيء مجّاني في الحب، وكذلك في رفض الحب. وهذا بالطبع، يقع في صميم النظرة اليهودية – المسيحية. وهي تشبه الخلق المجّاني للعالم من قِبَل الله، والذي يختلف، بشكل حاسم عن مثيله عند أفلوطين، أعني، فيض الأدنى من الأعلى على شاكلة جوهره الخاص.

ويمكننا القول، إنه عندما تكون العين، عند أفلاطون، لها القدرة على الرؤية، فإنها فقدت تلك القدرة، عند أوغسطين. وهذه يجب استعادتها بالنعمة. وما تفعله النعمة هو فتح الإنسان الداخلي لله، وهي التي تمكننا من أن نعرف أن قوة العين المتبجّحة هي عين الله.

2.7

وهكذا يمكننا أن نرى الأهمية الحاسمة للغة (الجوّانية)، عند أوغسطين. فهي تمثّل عقيدة جديدة، راديكالياً، خاصة بالمنابع الأخلاقية، عقيدة يمرّ فيها الطريق إلى الأعلى في الداخل. وفي هذه العقيدة يتّخذ الفعل الانعكاسي وضعيةً جديدة، لأنه "الفضاء" الذي فيه نواجه الله، وفيه ننتج التحوّل من الأسفل إلى الأعلى. وقد كرّست وقدّست حميميّة الحضور الذاتي، في عقيدة أوغسطين، وكان لها نتائج بعيدة المآل على كل الثقافة الغربية. فذلك الهتاف الصاعد من كتاب **الاعترافات** (*Confessions*)، وبشكل مؤثّر التقوى الأوغسطينية: "الله هو النور لقلبي، والخبز الذي يغذّي روحي، والقوة التي تشد بإحكام عقلي إلى أفكاري الباطنية"[26].

بعض النتائج له صلة كبيرة بفهمنا لديكارت وللتحوّل الذي أنجزه في التقليد الأوغسطيني. فأوغسطين كان المبدع لذلك النوع من الروحانية الغربية التي نشدت اليقين الإلهي في الداخل. وهناك مجموعة من "البراهين" على وجود الله شكلها الأساسي أوغسطين، نموذجياً. فالمسيرة (démarche) وهي المشترك بينها، هي كما يأتي: إن خبرتي بتفكيري الخاص يصلني بكمال يظهر، في ذات

الوقت، أنه شرط وجوهري لذلك التفكير، وأنه يتجاوز مداي وقدراتي على التحقيق. لذا، لا بدَّ من وجود كائن أعلى يعتمد عليه كل ذلك، أي الله. وكان الكمال المدروس، في نسخة أوغسطين التي درسناها، تمثَّل في الخالد، الحقيقة الثابتة التي هي المعيار العام المشترك لفكرنا. وقال أوغسطين إن ذلك مفترض جوهرياً، في تفكيرنا، وليس من نتاجنا.

غير أن الحجّة الأنطولوجية المشهورة (أو الشائنة) التي وضعها آنسلم (Anselm)، والتي تناولها ديكارت، يمكن فهمهما، أيضاً، واعتبارها برهاناً "أوغسطينياً"، بشكل أساسي. فهنا نحن نبدأ من الفكرة الموجودة في العقل، وهي فكرة الكائن الأكمل. وأنا أعتقد أن الحدس الأساسي هو أن تلك ليست بفكرة نقع عليها بالمصادفة، بل هي فكرة لا بدَّ من أن تخطر لنا. ففكرة أن الفكرة يجب أن تخطر هي الحدس "الأوغسطيني" الصحيح، أي: نحن لا نفهم أنفسنا إلا إذا رأينا أنفسنا على صلة بكمالٍ يتعدّانا. غير أنه، إذا وجب وجود الفكرة، إذن، وجب وجود الواقع الحقيقي، لأن فكرة الكائن الأكمل الذي يفتقر إلى الوجود فكرة متناقضة. إن كون هذا الجزء الأخير من الحجة غير مقنع، يجب أن لا يحرفنا عن فهم نوع الموقف الروحي الذي يقع في أساسه.

الروح ذاتها تقيم في برهان ديكارت، وذلك في التأمّل الثالث (The Third Meditation). فقد ورد ما الآتي: إني أجد في ذاتي فكرة موجود هو "الأكمل ولا متناهٍ" (souverainement parfait et infini). غير أن هذه ليس بالفكرة التي قد أخفق في حيازتها، استناداً إلى فهمي لنفسي كما أعرفها. أي، لا يمكن أن الأمر كما يأتي: بعد فهمي لنفسي كمتناهٍ، أولاً، وبعد ذلك أنشأت، بواسطة قدراتي على الفهم، فكرة كائن يمثِّل نفسي، وبالتالي، يكون لامتناهياً على العكس، فهي تنجح بطريقة أخرى. فانا لا أحوز على فكرة عن نفسي بأني متناهٍ إلا إذا سبق لي أن زرعت في داخلي فكرة اللانهاية والكمال. غير أن فهمي لنفسي كشاكٍ ومحتاج معناه رؤيتي نفسي مفتقرة من ناحية ما، وبالتالي متناهية وناقصة. وهكذا، فإن أساليب فهمي الذاتي الأساسية التي لا يمكن تجنّبها تفترض فكرة اللانهاية. "إذ كيف أستطيع أن أعرف أني أشك وأني أرغب،

أعني، أني أفتقر إلى شيء وأني لست كاملاً، إن لم يكن عندي فكرة في ذاتي عن كائن أكمل منّي، وبالمقارنة معه أتمكن من معرفة نقائص طبيعتي"[27].

هنا يوجد ما كنت قد وصفته بالقول، إنه المسيرة (démarche) الأوغسطينية، أعني: أنا لا أستطيع أن أفهم نفسي إلا في ضوء كمالٍ يتعدّى قواي. كيف يُسكب ذلك الضوء على فكري؟ فإنتاجه يتعدّى قدراتي. ويجيب ديكارت قائلاً، لا بدَّ من أن يكون قد صدر عن كائن يتمتع، حقيقةً، بتلك الكمالات.

ويمكننا، بمعنى من المعاني، أن نقابل اتجاه تلك البراهين الأوغسطينية مع تلك التي صاغها توما. فتوما يناقش ليصل إلى الله منطلقاً من وجود حقيقة واقعية مخلوقة (أو ما تبيّن البراهين أنه حقيقة واقعية مخلوقة). فهي تمرّ في عالم الأشياء. والبرهان الأوغسطيني يمر في الذات، وفي الأسس التي لا يمكن نفيها، لحضوره أمام نفسه. ولم يكن ديكارت وحده في سلوكه المسلك الأوغسطيني، في بداية العصر الحديث. وبمعنى من المعاني، أقول، إنه يمكن اعتبار أن القرنين، السادس عشر والسابع عشر مثّلا ازدهاراً عظيماً للروحانية الأوغسطينية، عبر جميع الخلافات الطائفية، الروحانية التي تابعت طريقها الخاص إلى داخل عصر التنوير، كما توضح ذلك أوسع توضيح حالة الفيلسوف لايبنتز والحق يُقال، إن وقعها ما يزال قوياً اليوم، وأنها تضاهي نظرة الحديثين وهُويتهم. والكثير عن ذلك سيرد أدناه.

أما الآن، فإني أريد أن أذكر عدداً آخر قليلًا من النقاط سبق بها أوغسطين ديكارت. لقد سبق لي أن تكلمت عن صيغ متعدِّدة لكوجيتو أولي أصلي (proto – cogito). غير أن اللافت والجدير بالملاحظة هو أن الكلمة نفسها لم يستعملها أوغسطين، فقط، ولكنه اختارها للتعليق عليها. فالتركيز على نشاطي الفكري الخاص لا يعني، فقط، توجيه الانتباه إلى نظام الأشياء في الكون الذي أسعى لإيجاده، وإنما أيضاً، النظام الذي أصنعه وأنا أجهد في سبر أعماق الذاكرة ورؤية وجودي الحقيقي. ففي كتاب: **الاعترافات**، فكّر أوغسطين بمسألة، كيف أن أفكارنا "يجب أن تجمع ويلمّ شعثها من جديد، لكي تُعرف، أي يجب

جمعها ولمّها من الشَّتات: ومن هنا اشتقت كلمة "تأمّل". وقد مضى أوغسطين ليبرز الرابطة اللغوية الأصلية بين "cogitare" و"cogere" = "التجميع" أو "الجمع"[28]. هذا الفهم للتفكير بوصفه نوعاً من تركيب داخلي لنظام ننشئه سوف يوظفه ديكارت توظيفاً ثورياً جديداً.

وتوجد نقاط استباق أخرى، أيضاً. فكما ذكرت، أعلاه أقول، إن مفهوم الأفكار الفطرية كان موجوداً في ذاكرة أوغسطين على صورة بزرة – وهو استعمل صورة الخاتم الذي يبقى ختمة في الشمع[29]. وهكذا هي الفكرة المفيدة أن الروح تعرف نفسها بأفضل مما تعرف الجسد. والحجّة (السيئة)، حتى هذه، والمفيدة أن على الروح أن تحذف من فكرتها عن نفسها كل ما هو مستمد من الحواس، لأنها تعرف هذه الأشياء معرفة مختلفة عن معرفة نفسها، أقول، إن هذه الحجّة استبقت التفكير الديكارتي المشهور والرديء السمعة.

بالرغم من كل ذلك، أقول، إن ديكارت أحدث تغييراً ثورياً. فالتحوّل في عقيدة المنابع الأخلاقية من أوغسطين إلى ديكارت لا يقلّ أهمية عن الذي أحدثه أوغسطين بالنسبة إلى أفلاطون.

8

العقل المتحرِّر عند ديكارت

كان ديكارت أوغسطينياً، من نواحٍ عدة، وبشكل عميق: فالتوكيد على الفعل الانعكاسي الراديكالي، أهمية الكوجيتو، والدور المركزي في البرهان على وجود الله الذي يبدأ من "الداخل"، من سِمات أفكاري الخاصة، بدلاً من البدء من الوجود الخارجي، كما كنا رأينا في البراهين التومائية(*) (Thomis-tic)، أقول، إن كل ذلك يضع ديكارت في مجرى التقوى الأوغسطينية المحياة، في أواخر عصر النهضة، على جانبي الحدّ الفاصل الطائفي الكبير.

غير أن ديكارت أخفى على (الجوّانية) الأوغسطينية انعطافة راديكالية ووجهها في وجهة جديدة، كانت هي أيضاً، صانعة لعهد جديد. ويمكن وصف التغير بالقول، إن ديكارت واضع المنابع الأخلاقية في داخلنا.

لقد رأينا أن لغة الداخلي/ الخارجي لم تظهر عند أفلاطون، ولا عند أي أخلاقيين قدماء آخرين. وأحد أسباب ذلك تمثَّل في أن اكتساب السيادة على النفس، ونقل الهيمنة من الحواس إلى العقل، كان تغييراً في وجهة رؤية روحنا، وجهة الانتباه للرغبات. فأن تكون محكوماً من العقل معناه أن تتحول

(*) تومائية نسبة إلى القديس توما الأكويني فيلسوف الكنيسة الكاثوليكية. للاطلاع على تفاصيل أكثر عنه وعن براهينه، انظر الثبت التعريفي (المترجم).

نحو الأفكار، وبالتالي، أن تتحرك بحسبها. فمحل منابع قوتنا الأخلاقية موجود في الخارج. فبغية الوصول إلى أعلى تعني التحوّل نحو النظام الكوني وتكون متناغماً معه، وهو المشكَّل من قِبَل الخير.

لقد أعطى أوغسطين، وفعلياً أعطى، معنى حقيقياً للغة الداخل، وذلك، لأنه رأى المنابع الأخلاقية متموضعة في داخلنا أكثر مما رأى ذلك أفلاطون. استبقى أوغسطين الفكرة الأفلاطونية، فكرة وجود نظام للأشياء في الكون هو نظام خير. ولا ريب في أن ذلك لا يكفينا، لأننا يجب أن نتعافى من الخطيئة لكي نحب ذلك النظام كما يجب. وتلك المعافاة تأتينا من الداخل. غير أنها لا تصدر عن قوة هي قوّتنا. على العكس، نحن لا نتحول إلى الطريق الداخلي إلا لنتجاوزه صعوداً إلى الله.

إن الجوّانية التي صنعها العهد الجديد، والتي كانت فيه صياغة ديكارت إحدى أهمها وأكثرها تأثيراً، كانت مختلفة جداً عن صياغة أوغسطين. فهي تضع، وفعلياً تضع، وبمعنى حقيقي جداً، المنابعَ الأخلاقية في داخلنا. فهي، نسبة إلى أفلاطون، ونسبة إلى أوغسطين، تحدث، وفي كل حالة، تحوّلاً، لا نعود بسببه نرى أنفسنا في علاقة مع منابع أخلاقية خارجنا، أو ليس بالطريقة نفسها، هذا على الأقل. فهناك قوة مهمة قد تمَّ جعلها جوّانيّة.

سوف أتتبع كل واحد من هذه التحولات، بدوره. أولاً، بالنسبة إلى أفلاطون، قدَّم ديكارت فهماً جديداً للعقل، وبالتالي لهيمنته على الانفعالات، وهو الذي اعتبره، كلاهما، جوهر الأخلاق.

بعض التغيير يصير أمراً لا مهرب منه، وذلك عندما لا ينظر إلى النظام الكوني بوصفه مجسّداً للمُثُل. فقد رفض ديكارت رفضاً كلياً ذلك الشكل الغائيّ للتفكير وهجر كل نظرية عن العقل الحقيقي الوجود. فيجب فهم العالم ميكانيكياً بالمنهج التحليلي/التركيبي الذي كان رائده غاليليو (Galileo). هذا التحوّل في النظرية العلمية، كما نوّد أن ندعوه اليوم، اشتمل على تغيّر راديكالي في علم الإنسان (Anthropology)، أيضاً. فقد احتوت نظرية أفلاطون الخاصة بالمُثُل على علاقة وشيجة بين الشرح العلمي والرؤية الأخلاقية. فعلى المرء أن

يفهم كليهما، أولاً، فإذا قضينا على هذه الرؤية للعقل (Logos) الحقيقي الوجود، واستبدلناها بنظرية مختلفة خاصة بالشرح العلمي، فإن شرح الفضيلة الأخلاقية كله والسيادة الذاتية يجب تحويلهما، أيضاً.

إن شرح المعرفة العلمية الذي ظهر، أخيراً في نظرة غاليليو هو شرح تمثيلي. فمعرفة الحقيقة الواقعية تعني الحيازة على تمثيل صحيح للأشياء - صور صحيحة في الداخل عن الحقيقة الواقعية في الخارج، كما كان تصوّرها. وقد أعلن ديكارت نفسه قائلاً: "من المؤكد أني لا أستطيع أن أحوز على معرفة بما هو خارجي، إلا بواسطة أفكار في داخلي".

("assuré que je ne puis avoir aucune connaissance de ce qui est hors de moi, que par l'entremise des idées que j'ai eu en moi").

هذا المفهوم للمعرفة لا يُتَحدّى، حالما يُهجر شرح المعرفة بلغة الحقيقة الواقعية المتكشفة للذات، مثل المُثُل[1].

الآن، لا بدّ من إنشاء تمثيل للحقيقة الواقعية، فكما أن نظرية "الفكرة" انتقلت من معناها الوجودي الحقيقي لتطبق، بعدئذٍ، على المحتويات النفسية الداخلية، على أشياء "في العقل"، كذلك، فإن نظام الأفكار لم يعد شيئاً **نجده** ويصير شيئاً نبنيه. وعلاوة على ذلك، فإن ما يقيّد بناءَه يشتمل على شبهه الصحيح بالحقيقة الواقعية، لكنه يتعداه. وكما أكّد ديكارت، إن أشكال التمثيل تحصل على مرتبة المعرفة عبر نقلها اليقين وليس، فقط، لكونها صحيحة. فلا معرفة حقيقية، عندما يكون في حوزتي الكثير من الأفكار في رأسي اتّفق أن شابهت الأشياء الموجودة، إذا لم يكن عندي ثقة أكيدة بها. غير أن ديكارت اعتبر أن اليقين ذا الأساس المكين يكون من المسألة التي تعرض نفسها علينا في ضوء معين، يقيناً تكون الحقيقة فيه جليّةً فلا يمكن إنكارها، وهذا ما دعاه "**دليل**" ('évidence').

كل علم هو معرفة محددة وواضحة، وهي جملة مفتوحة لديكارت: Regulae ad directionem ingenii.

"Toute science est une connaissance certaine et évidente" is the opening sentence of his Regulae ad directionem ingenii".

ونظام التمثيل يجب إنشاؤه بطريقةٍ تولِّد اليقين، عبر سلسلة من المدركات الواضحة والمتميّزة. تلك كانت النقطة الرئيسية للقواعد التي وضعت في القواعد (Regulae) والمبادئ التي صيغت، لاحقاً، في كتاب: **الخطابات** (*Discours*). وقد قيل لنا، مثلاً، في الكتاب الثاني أن نقسم مسائلنا "إلى أجزاء كثيرة بقدر الإمكان، وبقدر ما هو مطلوب لحلّها بأفضل طريقة ممكنة"[2].

("en autant de parcelles qu'il se pourrait, & qu'il serait requis pour les mieux resoudre") والقاعدة الآتية تقول لنا أن نطبق أفكارنا بنظام، نبنيها من الأبسط إلى المركّب "مفترضين تطاماً، ولو كان خيالياً، ينظم المسائل التي لا تتبع تسلسلاً طبيعياً فيما بينها"[3] ("et supposant mesme de l'ordre entre ceux qui ne se precedent point naturellement les uns les autres").

وهكذا، فإن نظام أشكال التمثيل يجب أن يطابق معايير مستمدة من نشاط العارف الفكري. إنه نظام جُمِّع ووحِّد لتلبية مطالب ذاتية معينة، من بين أشياء أخرى. فالتفكير الذي هو مثل ذلك الإنشاء أو الجمع سُمِّي، بحق، "cogitare" بما لهذه الكلمة من وشائج لغوية أصلية (Etymological) بأفكار مثل الجمع والتنظيم[4].

وتعني وجهة النظر المعرفية والكونية هذه أن ثنائية الروح والجسد الديكارتية ستكون مختلفة، وبشكل لافت، عن وجهة نظر أفلاطون. فعند أفلاطون، أنا أدرك طبيعتي الحقيقية كروح فوق حسّية، عندما أنظر إلى الأشياء فوق الحسّيه، الخالدة والتي لا تتبدَّل. وهذا النظر سوف يشتمل، من دون شك، على رؤيتي وفهمي الأشياء المحيطة بي بوصفها تشترك بالمُثُل التي أوجدتها.

أما عند ديكارت، فكان العكس، فليس هناك مثل ذلك النظام للأفكار للنظر إليه، وإن فهم الواقع الفيزيائي بمثل تلك المفردات هو مثل نموذجي للخلط ما بين الروح والمادة، علينا أن نحرِّر نفوسنا منه. ولكي يتوصَّل واحدنا إلى الإدراك المفيد أن وجوده ليس بمادي، فإن ذلك يشتمل على الإدراك المفيد أن العالم المادّي هو مجرَّد امتداد. وفي هذا المقام، يحتوي العالم المادي على الجسد،

ورؤية الفرق الحقيقي تتطلَّب منا أن نتحرَّر من منظورنا المادي المألوف، الذي منه يميل الإنسان العادي إلى اعتبار الأشياء الموجودة حوله متَّصفةً بالألوان أو الحلاوة أو الحرارة، ويميل إلى التفكير أن الألم أو الوخز الخفيف هو في السن أو القدم. فعلينا أن نشيّئ العالم ونجعله محسوساً، بما في ذلك أجسادنا، وهذا معناه أن ننظر إليها نظرة ميكانيكية ووظيفية، كما يفعل المراقب الخارجي المحايد.

ويساعدنا في ذلك، إذا ركَّزنا بوضوح على ما يعنيه فهم الواقع الذي يحيط بنا، مثل فحص مقطعة الشمع، في التأمل الثاني، حيث طلب منا أن نرى دور الفهم الصافي، أعني: في الحقيقة "وبكلام صحيح، لا تعرف الأجسام بالحواس أو بمَلَكة الخيال، وإنما بالفهم وحده، و... هي لا تعرف برؤيتها أو بلمسها، وإنما بفهمها"[5].

("nous ne concevons le corps que par la faculté d'entendre qui est en nous, & non point par l'imagination ny par les sens, & que nous ne les connoissons pas de ce que nous les voyons, ou que nous les touchons, mais seulement de ce que nous les concevons par la pensée").

غير أنه علينا أيضاً، أن ننقّي فهمنا من المادة ونتوقف عن اعتباره محلّ الوقائع والصفات، والذي طبيعته الحقيقية عقلية. وهذا نفعله عبر تشييئه، أي عبر فهمه أنه "متحرر من السحر والوهم"، وأنه مجرد آلة، وأنه خالٍ من أي جوهر روحي أو بعد تعبيري. علينا أن نتوقّف عن النظر إلى العالم المادي بوصفه نوعاً من الوسط، فيه تقيم أو تتجسَّد أو تتجلّى محتويات نفسية مثل الحرارة والألم أو الصور أو الأنواع الواردة في التقليد المدرسي (Scholastic).

غير أن ذلك يشمل أكثر من مجرد رفض الأنطولوجيا التقليدية، فهو يرفض، أيضاً، طريقة اختبارنا المادية العادية. فعلينا أن نحرِّر نفوسنا مباشرة، بحسب ديكارت، من طريقة إدراك الأشياء المشوَّشة والغامضة.

وتوضّح عالم الإحساسات والصفات الحسّية كله معناه العمل على إدراكه،

كما يفعل المراقب الخارجي، الذي يتتبَّع العلاقة السببيّة بين حالات العالم أو جسدي، الموصوفة بصفات أوليّة، والأفكار التي تحدثها في عقلي. فالوضوح والتميّز يتطلّبان أن نقف خارج نفوسنا، ونلقي نظرة متحرّرة[6].

ثمَّة شيء مثل المفارقة هنا، للنظرة الأولى. فمن ناحية، تبدو ثنائية ديكارت صارمة وقاسية أكثر من ثنائية أفلاطون، لأنها لم تعد تقبل أن ما هو جسدي يمكن أن يكون نوعاً من الوسط الذي يظهر فيه الروحي. فأفلاطون بمحاورة **المأدبة** (symposium) اجتثَّ كلياً ومن جذوره، كما شجب ذلك النوع من حضور الخالد في الزمني. ومع ذلك، فإن الثنائية الديكارتية، من ناحية أخرى، **تحتاج** ما هو مادي الذي لم تحتجه ثنائية أفلاطون. وهذا لا يعني أن ديكارت لم يكن يتصوَّر دخولنا في حالة لاجسدية بعد الموت، وإنما طريقة تحقيق جوهرنا اللامادي، في حالتنا الحاضرة، يكون باتّخاذ موقف فكري معين من الجسد. فبينما تحقق الروح الأفلاطونية طبيعتها الخالدة عبر امتصاصها في ما هو فوق حسّي، فإن الديكارتي يكتشف ويؤكد على طبيعته اللاماديّة عبر تشييء الجسدي.

ذلك هو سبب كون ديكارت مصيباً في اعتباره نظريته، نظرية الوحدة الجوهرية للروح والجسد هي الأقرب من مفهوم أفلاطون لعلاقتهما – بالرغم من إساءة تحديده لنظرية أفلاطون. فالروح الديكارتية لا تحرِّر نفسها بالتحوّل عن الخبرة المادية، وإنما بتشييئها. والجسد هو موضوع الاهتمام بها فعليها أن تعتمد عليه لتصعد متحرّرة منه. وتشبيهاً بوصف فيبر (Weber)، الشهير للروحانية البروتستانتية بأنها "نسك روحي"، يمكننا أن نصف ثنائية ديكارت بأنها تبيّن الطريق إلى "تحرّر عقلي" للروح.

غير أن تلك الأنطولوجيا المختلفة، وبالتالي، نظرية المعرفة المختلفة تلك، وبالتالي المفهوم المنقَّح للمذهب الثنائي، لا يمكن إلا أن ينجم عنه فكرة مختلفة جداً، عن السيادة الذاتية للعقل. وهذا لا يعني ما عناه أفلاطون، وهو أن الروح منظمة من **الخير** الذي يرأس النظام الكوني الذي يشهده الإنسان ويحبّه. فليس هناك مثل ذلك النظام. فالكينونة عاقلاً، صارت، الآن، تعني غير الكينونة

المتناغمة مع ذلك النظام. فالخيار الديكارتي يتمثَّل في اعتبار أن العقلانية، أو قوة التفكير، هي القدرة، التي بحوزتنا، على إنشاء أنظمة تحقق المعايير التي تتطلّبها المعرفة، أو الفهم، أو اليقين. وفي الحالة الديكارتية، كانت المعايير، معايير "**الدليل**" (Evidence). وإذا تتبعنا هذا الخط، تكون النتيجة هي أن سيادة العقل الذاتية، يجب أن تَمْثُل في تلك القدرة على الكينونة عنصراً ضابطاً لحياتنا، وليس الحواس، فالسيادة الذاتية تَمْثُلُ في تشكيل حياتنا وفقاً للأوامر التي تضعها قدرتنا الفكرية، طبقاً للمعايير المناسبة.

إن موقع فكرة العقل الجديدة تلك في نظرية ديكارت المعرفية مألوف بما فيه الكفاية. غير أن الذي لم يُقدَّر كفايةً هو وضعها أخلاقه في الباطن، أيضاً. ففي مراسلاته المشهورة مع الأميرة إليزابيث (Elisabeth)، أنشأ ديكارت وجهة نظر أخلاقية هي من ذكريات الرواقية القديمة. وخاصة، كونها تولي أهمية مركزية لمثال أعلى يشبه (autarkeia) الرواقي[7]. وأعن عن نظرية شبيهة جداً بنظرية إبيكتيتوس المفيدة أن اهتمامنا يجب أن يكون بحالة داخلنا (prohairesis)، أي، بداخلنا الذي يوجِّه سلوكنا. وبالنسبة إلى ديكارت صارت تلك النقطة بلغة الإرادة. ونحن نقرأ ذلك، على سبيل المثال، في فقرة مشهورة من رسالته إلى كريستينا (Christina) في بلاد السويد، حيث قال:

"الآن، هي الإرادة الحرة هي بذاتها أنبل شيء يمكننا أن نحوز عليه، لأنها تجعلنا، بطريقة معينة، مساوين لله وتعفينا من أن نكون عبيده، لذا، فإن استعمالها الصحيح هو أعظم الخيرات التي نملكها، وعلاوة على ذلك، لا يوجد ما هو ملكنا أو يهمنا أكثر منها. فمن كل ذلك تتبع النتيجة المفيدة أن لا شيء إلا الإرادة الحرّة يمكن أن ينتج طمأنينتنا العظمى"[8].

(outre que le libre arbitre est de soy la chose la plus noble qui puisse ester en nous, d'autant qu'il nous rend en quelque façon pareils à Dieu & semble nous exempter de luy ester suiets, & que, par consequent, son bon usage est le plus grand de tous nos biens, il est aussi celuy qui est le plus proprement nostre & qui nous importe le

plus, d'où il suit que ce n'est que de luy que nos plus grands contentemens peuvent proceder.

Now freewill is in itself the noblest thing we can have because it makes us in a certain manner equal to God and exempts us from being his subjects; and so its rightful use is the greatest of all the goods we possess, and further there is nothing that is more our own or that matters more to us. From all this it follows that nothing but freewill can produce our greatest contentments).

فمن هيمنة العقل ذاته تكون راحة بالنا التي تفوق كل راحة. غير أن هناك تحوّلاً راديكالياً في التأويل بالنسبة إلى الرواقيين. فعند هؤلاء عنت هيمنة العقل رؤية معينة للعالم، بحسبها يكون كل شيء يحدث صادراً عن قضاء الله وقدره. والرجل الحكيم، الذي يعرف ذلك، قادر على القبول والابتهاج بكل ما يحدث بوصفه حادثاً في ذلك النظام الإلهي، وهو معافى من الرأي الفاسد المفيد أن تلك الحوادث ذات أهمية بوصفها تعزيزات أو إحباطات خاصة بحاجاته أو رغباته الفردية. فالهيمنة عند ديكارت عنت ما تعنيه عندنا اليوم، بشكل طبيعي، أن العقل يسيطر، بمعنى أنه يدير الرغبات لصالحه، كما يريد.

والأكيد أن لديكارت مفهوماً، وهو قريب جداً من الرواقيين. غير أن هذا لم يمنعه من أن تكون له فكرة مختلفة جداً عما تتألف منه سيادة العقل[9]. لقد ذكرت أن هيمنة العقل، عند الرواقيين تمثّلت في رؤية معينة للعالم، لأنهم اعتبروا الانتقال من العبودية إلى الانفعالات العاطفية إلى الاستحواذ الذاتي العقلي يشرح شرحاً كلياً، بمفردات اكتساب رؤية لنظام الأشياء. وقد ترجمت الانفعالات بأنها آراء خاطئة. وأن يكون الإنسان مدفوعاً بالخوف والشهوة معناه أن يكون أسير نظرات خاطئة عن ما يجب تفاديه أو حيازته. وقد قال إبيكتيتوس، في إحدى مراحل كتابه: **الخطابات** (*The Discourses*)، إن ما هو حاسم عندنا، هو طبيعة آرائنا (dogmata)، ولاحقاً قال، إن ما يلوّث الروح هو أحكامها السيئة[10] (krimata).

وبصورة عامة أقول، إن ذلك المذهب العقلي كان مشتركاً في جميع

النظريات الأخلاقية التي وصلت من اليونانيين. فهيمنة العقل تَمْثُلُ في رؤية نظام. فالعقلاني عند أفلاطون كان يحركه النظام الكوني، بينما الذي كان مهماً، أخلاقياً، عند أرسطو، شعور [لا يوصف نظرياً، لكن يمكن إدراكه في داخلنا (phronēsis) بالنظام الصحيح بين الغايات التي نسعى إليها. فكان الرواقيون متطرّفين، لأنهم وببساطة أقول، قد طابقوا بين الانفعالات والآراء، لكن جميع القدماء العظام اعتبروهم مغلّفين الرؤية أو مفتقرين إليها. فتحرير الإنسان من العاطفة أو الهوى معناه تغيير الرؤية. وكان أرسطو أبعد ما يكون عن موافقة الرواقيين حول مسألة أن العواطف أو الأهواء يجب إخمادها نهائياً، فعلى العكس من ذلك، إنها جيدة ومفيدة، في مكانها المناسب. أما شرح أرسطو لما يجب أن تكون عليه العاطفة لتكون في المكان المناسب، فتمثَّل بالقول، إن إثارتها يجب أن لا تكون إلا في المناسبة الصحية. وهذا يتحقق بالتدريب، لكن ما يعنيه هو أن تكون العاطفة مشَرَّبةً بالرؤية العقلية لما هو ملائم، وبالتالي، طيّعة لها.

وقد أضافت عقيدة الحبّين، عند أوغسطين، بعداً جديداً لتلك الصورة. فالرؤية قد تكون عديمة القوة، بسبب انحراف الإرادة، وقد يكون تحويل الإرادة، عندئذٍ، ضرورياً لرؤية أخرى. غير أن الكمال التام يظل يوصف بلغة رؤية الخير.

قدَّم ديكارت شرحاً من نوع مختلف اختلافاً جذرياً. فالسيادة العقلية تتطلَّب رؤية، وهذه مسألة مفروغ منها. وبطريقة غريبة لافتة، يحذو ديكارت حذو الرواقيين في إشادته أخلاقه على "الفيزياء". وكما قال لشانو (Chanut):

"معرفتي القليلة بالفيزياء التي حاولت تحصيلها... كانت عوناً كبيراً لي في وضع أسس مكينة في الفلسفة الأخلاقية"[11].

("La notion telle quelle de la Physique… m'a grandement servy pour établir des fondemens certains en la Morale").

غير أن الرؤية لم تكن رؤية نظام خير، بل كانت رؤية شيء يستتبع القول بفراغ جميع المفاهيم القديمة من مثل ذلك النظام، أي: الفصل الكامل للعقل عن

عالم مادي ميكانيكي، ليس، وبكل تأكيد، بوسط للفكر أو المعنى، وهو ميت، تعبيرياً.

الرؤية جوهرية للحركة التي يمكن أن ندعوها، متَّبعين فيبر (Weber)، تحرير العالم من السحر والأوهام". ويمكننا أن ندعوه، أيضاً تحييد الكون، لأن الكون لم يعد ينظر إليه مجسّداً لنظام ذي معنى يمكنه أن يحدِّد الخير لنا. ونشأت تلك الحركة عبر توصّلنا إلى إدراك هذا العالم كآلة ميكانيكية. ورأينا أعلاه، كيف نتخلَّص من التجربة المشوَّشة، تجربة الإحساسات اليومية عبر رؤية الروابط السببيّة – الوظيفية بين حالة جسدية وفكرة. فنحن نفك لغز الكون بوصفه محلّ غايات، عبر إدراكنا له إدراكاً ميكانيكياً ووظيفياً بوصفه ميدان الوسائل الممكنة. فالحصول على رؤية للعالم كآلة ميكانيكية لا تنفصل عن رؤيتنا له كميدان سيطرة آلية ممكنة.

هذه الرابطة بين المعرفة والسيطرة كات واضحة لديكارت، وقد عبَّر عنها في مقطع مشهور، في كتاب: **الخطابات** (*The Discourses*)، إذ قال:

"لأنها [بعض الأفكار العامة الخاصة بالفيزياء] جعلتني أفكّر بأنه من الممكن الحصول على المعرفة، المفيدة جداً للحياة، وأنه، عوضاً عن تلك الفلسفة التأملية التي تُعَلَّم في المدارس (The Schools)، قد نجد فلسفة عملية، نستطيع بواسطتها، بعد معرفة قوة وفعل النار، والماء، والهواء، والنجوم، والسماوات وجميع الأجسام الأخرى المحيطة بنا على نحو متميّز، كما نعرف الحرف المختلفة للحرفيين، أن نوظّفها، وبنفس الطريقة في جميع الاستعمالات التي تناسبها، وبالتالي نتحوَّل إلى أسياد الطبيعة ومالكيها"[12].

(Elles [quelques notions generales touchant la physique] m'ont fait voir qu'il est possible de parvenir à des connoissances qui soient fort utiles a la vie, & qu'au lieu de cette philosophie speculative, qu'on enseigne dans les escholes, on en peut trouver une pratique, par laquelle, connoissant la force & les actions du feu, de l'eau, de l'air, des astres, des cieux & de tous les autres cors qui nous environ-

nent, aussy distinctement que nous connaissons les divers metiers de nos artisans, nous les pourrions employer en mesme façon a tous les usages ausquels ils sont propres, & ainsi nous rendre comme maistres & possesseurs de la nature).

النموذج الجديد للسيطرة العقلية الذي قدَّمه ديكارت فقد قدّمه بوصفه سيطرة مساعدة (instrumental). فالتحرّر من الوهم الذي يخلط العقل بالمادة معناه الحيازة على فهم، للمادة يسهِّل السيطرة عليها. وكذلك، بغية تحرير الإنسان نفسه من العواطف وإطاعة العقل يجب وضع العواطف تحت التوجيه المساعد. فلم نُعرِّف هيمنة العقل بأنها رؤية سائدة، وإنما بلغة قوة موجَّهة مخضعة ميداناً وظيفياً.

ذلك سبب كون ديكارت منشئاً نظرية جديدة عن العواطف. وكانت نظرية الرواقيين أفعل نظرية في التقاليد والتعاليم. فقد صنّفوا العواطف بأنها الآراء الضمنية (والخاطئة) عن الصالح والطالح التي تشتمل عليها. وقد تأثَّر تصنيف ديكارت بهذا لنموذج المستشهد به، كثيراً. غير أنه، سرعان ما صار واضحاً أن مبدأ شرحه كان مختلفاً اختلافاً أساسياً. فلم ينظر إلى العواطف بوصفها آراء، وإنما كأدوات وظيفية صمَّمها الخالق لنا لمساعدتنا على الحفاظ على الوحدة الجوهرية الجامعة الجسد والروح. فالعواطف هي انفعالات أو إحساسات في الروح، تسبّبها حركات الأرواح الحيوانية، وظيفتها تقوية استجابة الكائن العضوي التي يتطلّبها بقاءه أو جودة حياته، في وضع ما[13].

إن منظر حيوان خطر، على سبيل المثال، يكون له عادةً، ثلاثة أنواع من النتائج. يمكن أن يطلق فعلاً انعكاساً للهرب. وهو الفعل الوحيد الذي يحصل عند الحيوانات التي يجب النظر إليها بوصفها آلات مركَّبة. وبالنسبة إلى الإنسان، يمكن أيضاً، أن يولّد الإدراك العقلي الذي يعني أن عليه أن يختفي من المكان. فالإنسان يكون مدفوعاً عقلياً لفعل ما بدأته ردود فعله الحيوانية. غير أنه، حينذاك ستقوّي العاطفة الاستجابة، لأن الأرواح الحيوانية ذات الصلة بالإدراك الحسّي

للحيوان والفعل الانعكاسي الهروبي، يحدثان الخوف في الروح. وهذا يفيد في تقوية الحركة المتجهة نحو الهروب، العقلية التي سبق وجودها. وغالباً ما تكون هذه الحيويّة الإضافية مفيدة. والحق يُقال، إنه وضع تهديدي من حيوان خطر، يمكن للدافع الإضافي الذي يولّده الخوف، أن يوفِّر الهامش المفعم بالحيوية والنشاط، كما لو أنني أزيح حاجزاً طوله ستة أقدام لم أكن أقدر على إزاحته، في الحالات العادية.

وقد لخَّص ديكات كل ذلك بما يأتي:

"إن الأسلوب المألوف للعمل الخاص بجميع العواطف هو، وبكل بساطة، أنه يعدّ الروح كي ترغب الأشياء التي تعلمِنا الطبيعة أنها مفيدة، وأن نثابر على هذه الرغبة وتحدث إثارة في الأرواح هي التي عادة ما تعدّ الجسد للحركة التي تفيد في التنفيذ الناجح لتلك الأشياء"(14).

("L'usage de toutes les passions consiste en cela seul, qu'elles disposent l'ame à vouloir les choses que la nature dicte nous estre utiles, & à persister en cette volonté: Comme aussi la mesme agitation des esprits, qui a coustume de les causer dispose le corps aux mouvemens qui servent à l'execution de ces choses").

فالعقل يحكم العواطف عندما يسيطر عليها ويبقيها في وظيفتها المساعدة العادية. فهيمنة العقل، عند ديكارت، هي مسألة سيطرة مساعدة.

ذلك هو سبب عدم دعوة ديكارت لنا بالتخلّص من العواطف. فعلى العكس من ذلك، كان معجباً بذوي "الأرواح الكبيرة... الذين قواهم الفكرية قوية ومسيطرة، والذين بالرغم من حيازتهم على عواطف، وغالباً ما تكون أعنف من العواطف العادية، إلا أن عقولهم تظل هي المسيطرة"(15).

("les plus grandes âmes "who" ont des raisonnements si forts & si

puissans que, bien qu'elles ayent aussi des passions, & mesme souvent de plus violentes que celles du commun, leur raison demeure neantmoins tousiours la maistresse").

إن الفكرة المفيدة أن عواطفنا قد لا تكون قوية فقط، بل قد تكون "عنيفة"، ليست غير معقولة في النظرة الرواقية، وإنما هي مروّعة ومثيرة للاشمئزاز حتى في الأنواع الأخرى للفكر الأخلاقي التقليدي التي لا تقبل الهدف الرواقي المتطرِّف المتمثِّل في التحرّر الكامل من العاطفة. غير أن لها معنى في المنظور الديكارتي الجديد حيث المهم هو السيطرة المساعدة.. وإذا كان ذلك هو ما تعنيه السيطرة، لا تعود قوة العنصر التابع تمثِّل مشكلة. والحق يُقال، إنه أفضل عندما يكون أقوى، ما دام مقاداً من العقل، بشكل صحيح.

وهذا ما قاله لإليزابيث: "إن الوظيفة الحقيقية للعقل، إذن، في السلوك الحياتي، هي فحص قيمة جميع كمالات الجسد والروح ودرسها من دون عاطفة، تلك الكمالات التي يمكن اكتسابها بسلوكنا، وبما أننا مضطرون، بشكل عام، أن نحرم أنفسنا من بعض الخيرات بغية الحصول على أخرى، فسوف نختار الأفضل، دائماً... يكفي أن يخضع الإنسان عواطفه للعقل، وحالما يتم ترويضها كذلك، فإنها ستكون نافعة، أحياناً، إلى درجة تميل بعدها إلى الزيادة"[16].

وحالما يُفرض نظام الأولويات العقلي، لا يبقى هناك سببٌ، من أي نوع، لوجوب تحرير نفوسنا من العاطفة.

إن المصادقة على السيطرة المساعدة عنت أن ديكارت كان، على الدوام، يأمر بالعمل الفعّال من أجل ما نريد، ويكون إلى جانب الانفصال عن المردود. فالموقف الفكري الصحيح يتمثَّل في انخراط منفصل، كما وصف المقطع السابق الذي تمَّ الاستشهاد به، أي: علينا أن نحاول الحصول على الأفضل، لكن لنكن راضين بما نحصل عليه. لذا، فإن المقطع المتعلق بالأرواح الكبيرة "les grandes âmes" المقتبسة والمذكورة، أعلاه، تستمر في القول: "يحاولون

بكل مستطاعهم أن يجعلوا الحظ لصالحهم في هذه الحياة، لكنهم، مع ذلك، لا يفكرون به إلا قليلاً نسبة إلى الخلود، فينظرون إلى أحداث هذا العالم كما ننظر إلى أحداث مسرحية"[17].

("Elles font bien tout ce qui est en leur pouvoir pour se rendre la Fortune favorable en cette vie, mais neantmoins elles l'estiment si peu, au regard de l'Eternité, qu'elles n'en considerent quasi les evenemens que comme nous faisons ceux des Comedies").

التعريف الجديد لسيطرة العقل يؤدي إلى جعل المنابع الأخلاقية في الداخل. فعندما تُفهم هيمنة العقل بأنها السيطرة العقلية، القدرة على تشييء الجسد، العالم، والعواطف، أي افتراض موقف فكري مساعد كلي نحوها، عندئذٍ، لا تعود قوة المنابع الأخلاقية تحسب خارجنا على النمط التقليدي - ويقيناً، ليست بالطريقة التي كانت، عند أفلاطون، وأعتقد، أيضاً عند الرواقيين، حيث تقيم في نظام عالمي يجسِّد خيراً لا نقدر إلا أن نحبّه ونعجب به. طبعاً، يظل المذهب الإلهي التوحيدي عند أوغسطين، الذي يضع أهم منابعنا في الله. وهذا كان مهماً جداً لديكارت - إنها لمفارقة تاريخية أن تقرأ في عقله ما فعله الديئيون (De-ists) والملحدون بمفهومه للعقل[18]. غير أنه حدثت نقلة كبيرة على المستوى الإنساني، الطبيعي. فإذا كانت السيطرة العقلية مسألة سيطرة عقل. سائدٍ على عالمٍ ماديٍ متحرّرٍ من السحر والأوهام، عندئذٍ، لا بدّ من أن يصدر الشعور بسموّ الحياة الفاضلة، والوحي بالحصول عليه، من الشعور بكرامته ككائن عاقل. وأنا أعتقد أن هذه الأطروحة الجديدة، أطروحة كرامة الشخص الإنساني، التي لها تلك المكانة المهمة، في الفكر الحديث، الأخلاقي والسياسي، نشأت من التحويل إلى الداخل الذي وصفته[19].

وقد صارت أطروحةً مركزية واضحة عند كَنْت، لاحقاً. غير أن نظرية ديكارت الأخلاقية سبق أن دارت في فلكها. ويمكننا أن نرى ذلك في التوكيد الكبير الذي وضعه على تلبية وإرضاء التقدير الذاتي، في وصف مكافئات الحياة

الفاضلة[20]. وقد كانت بأوضح ما يكون في المكانة المركزية التي أضفاها على الكرم ("générosité")، هذه الفضيلة التي توّجت أخلاق الشرف، في القرن السابع عشر، وتحوَّلت، الآن، إلى أساس تحريكي حاسم لأخلاق السيطرة العقلية.

يبدو توظيف هذا المصطلح، في الوهلة الأولى، محيّراً ومربكاً، في أخلاق "رواقية – جديدة". فالأخلاق التي قدَّرت الشرف، والمجد، والشهرة، التي اهتمت بسمعة الواجب العالي كانت دائماً هدفاً رئيسياً للنقد الرواقي. والحق يُقال، إن الرواقيين، ومن هذه الناحية، حذوا حذو أفلاطون، وشاركهم أوغسطين، الذي لم يعتبر إلا (libido dominandi) في تلك الاهتمامات الدنيوية. ومع ذلك، فإن هذه الأخلاق كان لها من ينافح عنها، في عصر النهضة. وكان ماكيافيلّي حالةً دراماتيكية مذهلة، لكن وجدت تيارات "سائدة" كلياً دعمتها. وإننا نشاهد إحداها في فرنسا زمن ديكارت، وجدت تعبيراً عنها مثلًا، في كتابات بيار كورناي (Pierre Corneille) الأولى. وكانت، بمعنى من المعاني، الأخلاق الطبيعية للأرستقراطيين، وتشابك التحدّي الحديث لها مع نشوء الأخلاق "البرجوازية" – وهذا موضوع سوف أعود إليه، أدناه.

غير أن كل ذلك لا ينجح في شرح استعمال ديكارت للمصطلح. ففي مسألة الشهرة، كان رواقياً أرثوذكسياً، مصنّفاً "les honneurs, les richess-es & la santé" معاً خيرات لا تعتمد علينا، وأن علينا أن نكون قادرين على الاستغناء عنها[21]. والشرح لافت حقاً. فأخلاق السيطرة العقلية، التي تجد منابعها الشعور بالكرامة والتقدير الذاتي تنقل **إلى الداخل** (inward) شيئاً من روح أخلاق الشرف. فلم نعد نكسب الشهرة في الفضاء العمومي، بل نعمل على الحفاظ على شعورنا بالجدارة في عيوننا. فثمَّة تحوّل في مصطلحات الفضيلة. فقد أكَّد الفكر الرواقي الأول على انسجام وهدوء الروح الصالحة، إلى جانب التحرر من العواطف. فأن نجعل عقلنا (hēgemonikon) منسجماً مع الطبيعة، قال إبيكتيتوس معناه، أن نجعله "مرفوعاً، حراً، غير مقيَّد، غير معوَّق، مخلصاً ومتواضعاً"[22]. ورأى سنيكا (Seneca) أن الروح، التي لم تعد عرضة لأن تمسّها

بتقلّبات الحظ، تشبه الطبقة العليا من العالم التي تقيم بهدوء فوق طبقة الهواء السفلى الغامضة بالأنواء. فهي:

"sublimis animus, quietus semper et in statione tranquilla collocatus"[23].

فالفضيلة العليا هي "Sublimitas et sanitas et libertas et Concordia et decor animi".

وقد تابع ديكارت موضوع السلام الداخلي هذا. فكتب إلى كريستينا (Christina) قائلاً: هدوء العقل والرضا الداخلي اللذان يشعر بهما الذين لم يخفقوا في القيام بأفضل ما عندهم"[24].

"le repos d'esprit & la satisfaction interieure que sentent en eux-mesmes ceux qui sçavent qu'ils ne manquent iamais à faire leur mieux".

كما سُمعَ موضوع آخر. فقد تكلم عن الشدّة والقوة، فالأرواح الكبيرة تستطيع أن تسيطر تمتطي وتسيطر على قطيع العواطف "العنيفة"، وهي بعكس "الأرواح الوضيعة.. التي تنساق مع عواطفها"[25].

وقد ظهر موضوعا القوة والسيطرة الذاتية في التقليد الرواقي. فقد تكلم الكتَّاب الأوائل عن "توتّر" (tonos) الروح الفاضلة، مثلما نتكلم، تقريباً، عن توتّر عضلة من العضلات. وكاتب انتقائي مثل شيشرون (Cicero) (وكان رومانياً، بشكل بارز، في نظام جمهوري) أكدَّ على ضبط النفس بوصفه فضيلة القوة "الرجولية"[26]. غير أن ديكارت اعتبر قوة الإرادة هي الفضيلة المركزية. وقال لإليزابيث، بعد الفضيلة تأتي "الحيازة على إرادة حازمة وثابتة للقيام بما نراه الأفضل"، وأعلى العقيدة ذاتها لكريستينا السويد[27]. وفي بحثه في: عواطف الروح (*The Passions of the Soul*)، وصف الأرواح القويّة بقوله: هي "التي فيها تستطيع الإرادة، بالطبيعة، أن تتغلّب على العواطف بيسر ما بعده يسر". فالروح

القويّة تحارب العواطف "بسلاحها الخاص"، أي "ويتألف ما أدعوه سلاحها المناسب من الأحكام الحازمة والمصممة الخاصة بمعرفة والخير والشر، والتي باتّباعها عزمت على إدارة أعمالها"[28].

"ce que je nomme ses propres armes sont des jugemens fermes & determinez touchant la connoissance du bien & du mal, suivant lesquels elle a resolu de conduire les actions de sa vie"

القوة، الثبات، العزم، السيطرة، تلك هي الصفات الحاسمة، وهي مجموعة فرعية من فضائل المحارب الأرستقراطي، لكنها الآن، صارت في الداخل. وهي لا تحرَّك في أعمال البسالة العسكرية الكبرى في الفضاء العمومي، وإنما في السيادة الداخلية من قِبَل الفكر على العاطفة[29].

وهذا يوضح المكانة الحاسمة التي يمنحها ديكارت على دافع "الكرم". وكان هذا هو المصطلح الذي وُظِّف، تكراراً، لوصف الدافع المركزي لأخلاق الشرف. ومع أن المفردة كانت قد بدأت تتَّخذ معناها الحديث، معنى السخاء، فإنها، وبشكل رئيسي، كانت تشير إلى ذلك الشعور القويّ بجدارة الإنسان وشرفه، الذي دفع البشر إلى التغلّب على مخاوفهم ورغباتهم الحقيرة، وأن يقوموا بأعمال كبرى. ويمكننا القول، إن الرجل الكريم هو "روح عظيمة" (انظر الأرواح الكبيرة (les grandes âmes)" في الرسالة إلى إليزابيث)، باستثناء الحقيقة المفيدة أن المفردة لذلك مرَّت في زلّةٍ، منذ القرن السابع عشر نحو معناها الحديث، أي: شيء مثل الكائن المستعد للعفو، وإتاحة الفرص للآخرين[30].

وقد تجلَّت فضيلة الكرم في تراجيديات كورناي، وخاصة الأولى، حيث كان أبطالها يتحركون بحثاً عن الشرف والمجد. وقد شرح رودريغ (Rodrigue) في تراجيديا: *Le cid* لشيمين (Chimène) سبب كونه مديناً لحبهما اتّباع متطلّبات الشرف وقتل والدها، إذ، بغير ذلك "هي التي أحبتني عندما كنت كريماً سوف تمقتني عندما أكون سيئ السمعة" (III. Iv. 890). وقد يكون أفضل وصف للصفة في كلام كليوباترا الآتي (Cleopatra) في *pompée*:

اكتسبت الأميرة هذه الصفة من مولدهم النبيل
فقد كانت أرواحهم مشكّلة بدمائهم لكي تضع عواطفهم تحت فضيلتهم
فكرمهم يُخضع كل شيء لمجدهم (II. i. 370-373).

ذلك الاهتمام العام بفضيلة أخلاق الشرف الأساسية لاحظ شبهه المعاصران كورناي وديكارت[31]. ولا شك بوجود رابطة، لكنها لم تكن من وصفهما الواقع الاجتماعي ذاته، كم استنتج غوستاف لانسون (Gustave Lanson). كما أن شخصية كورناي قريبة من المثال الأعلى الديكارتي، كما بدا الأمر عند كاسيرر (Cassirer). فالذي لدينا هو، فعلياً، نقلٌ كلّي لفكرة الكرم من الدفاع عن الشرف في مجتمعات الحرب (التي صوّرها كورناي) إلى المثال الديكارتي الأعلى، ألا وهو السيطرة العقلية[32].

ولأن هذا المثال الأعلى لم يعد يستمدّ قوته من رؤية للنظام، بل من شعور بالكرامة عند الكائن المفكر، فإن الكرم مثَّل العاطفة المناسبة. وهو ليس مناسباً فقط، بل جوهري، إنه محرِّك الفضيلة. لذا، فإن الكرم الحق هو:

"الذي يجعل الإنسان يقدِّر نفسه بأعلى ما يمكنه من التقدير المشروع المتمثِّل وحده، وجزئياً، في الحقيقة المفيدة أنه يعرف أنه لا وجود لشيء يخصّه سوى هذا التصرف الحرّ لإرادته، وأنه لا يوجد مسوغ لوجوب مدحه أو لومه، إلا إذا كان لتوظيفه له بطريقة جيّدة أو رديئة، وجزئياً، في حقيقة أنه يشعر في داخل نفسه بتصميم حازم وثابت لتوظيفه توظيفاً حسناً، أي، أن لا يخفق في إرادته للقيام بجميع الأشياء وتنفيذها، الأشياء التي يرى أنها الفضلى – أي اتّباع الفضيلة بشكل كامل[33].

(qui fait qu'un homme s'estime au plus haut point qu'il se peut legitimement estimer, consiste seulement, partie en ce qu'il connoist qu'il n'y a rien qui veritablement luy appartiene que cette libre disposition de ses volontez, ny pourquoi il doive estre loüé ou blasmé sinon pour ce qu'il en use bien ou mal; & partie en ce qu'il sent en soy mesme une ferme & constante resolution d'en bien user, c'est à

dire de ne manquer jamais de volonté, pour entrependre & executer toutes les choses qu'il jugera estre les meilleures. Ce qui est suivre parfaitement la vertu).

وبكلمات أخرى، الكرم هو العاطفة التي ترافق شعوري بكرامتي الإنسانية. وفي صورتها الحقيقية تشمل فهماً صحيحاً لمعنى هذه الكرامة، وكذلك، تشمل شعوراً أنني أمارسها. وهذا الشعور بالتقدير يقوّي التزامي المستمر بالفضيلة، وذلك، جزئياً، لأنه يجعلني أدري جميع الأشياء التافهة ولا أعود أهتم بها، وجزئياً، لأنه يدفعني إلى إدراك، بشكل أكمل، الخير الأعلى في حياتي. "فالكرم هو مفتاح الفضائل الأخرى، جميعها، وهو العلاج العام لجميع اضطرابات العواطف"(34). هذا الموقع المركزي الممنوح للفضيلة المركزية (الصافية)، فضيلة أخلاق الشرف الشاغلة المكان الذي كان يمنح للاعتدل، في نظريات التقليد الأخلاقي السابقة، يكشف عن كيف وضع ديكارت فكرتي الكرامة والتقدير في صميم رؤيته الأخلاقية.

فأخلاق ديكارت، مثل نظريته في المعرفة (Epistemology) تدعو إلى التحرّر من العالم والجسد واتّخاذ موقف مساعد نحوهما. فجوهر العقل، التأملي والعملي، أن يدفعنا إلى التحرّر. ولا شك في أن هذا يشتمل على تصوّر للعقل مختلف عن تصوّر أفلاطون. وكما أن المعرفة الصائبة لا تصدر عن انفتاح نفوسنا على نظام الأفكار (الوجودية الحقيقية)، وإنما من إنشائنا نظام أفكار (عقلياً – داخلياً) طبقاً لقواعد **الدليل** (évidence)، كذلك، عندما تصبح هيمنة العقل سيطرة عقلية، فإنها لا تعود تُفهم بأنها تناغمنا مع نظام الأشياء التي نجدها في الكون، وإنما بوصفها حياتنا المشكّلة بأنظمة نحن نقيمها وفقاً لمطالب السيطرة العقلية، أي: "الأحكام الحاسمة والمحدَّدة ترتبط بالتمييز بين الخير والشرّ" "jugements fermes et déterminés touchant la connaissance du bien et du mal" التي صممنا أن نعيش بحسبها.

طبعاً، ستتطلّب تلك المعايير، في مراحل مختلفة، منا أن نحسب حساب ميول الأشياء التي نجدها في العالم أو في طبيعتنا وننسجم معها – كما تعلّم

الديكارتي أن يعيد تشكيل عواطفه وفقاً للأغراض التي صُممت لها. غير أن ذلك لا يكون، لأن ذلك الميل يأمر، جوهرياً وبذاته، بحبّ جميع العارفين العقليين، وإنما، لأن اعتباره هو الشيء العقلاني الذي يقتضي فعله، حيث يُعرَّف ذلك المصطلح، الآن، بالمعايير المفروضة على الأنظمة التي ننشئها بغية العيش بها. وهكذا، كما أن البحث العقلي عن المعرفة يتطلَّب منا أن ننشئ أنظمة تمثيل، فإن أحد قيودها يَمْثُلُ في أنها تضاهي أو تنسجم مع ميل الأشياء الموجودة – والآخر هو أنها تقدم يقيناً، لذا، فإن العقل العملي يتطلّب أن نستعمل أشياء العالم، بما في ذلك طبيعتنا الثنائية لكي نبقي ونعزِّز السيطرة العقلية، وهذا سوف يتطلَّب، تكراراً، أن ننسجم أو نكيِّف نفوسنا بحسب ميل الأشياء وهدف وجودنا المادي.

غير أن ما ليس له علاقة، الآن، هو الفكرة المفيدة أن ميل الأشياء يمكن أن يكون مقياس العقلانية، أن المعيار الآخير للعقلانية هو الانسجام مع هذا النظام نفسه. فالانسجام مطلوب، حيث يكون هو، بوصفه جزءاً من استراتيجيا، تقع معاييرها أو أهدافها، في مكانٍ آخر.

يمكننا القول، إن العقلانية لم تعد تُعرَّف على نحوٍ أساسي، بمفردات نظام الوجود، وإنما إجرائياً، بمفرادات المعايير التي بها نقيم أنظمة في العلم والحياة. فعند أفلاطون، لنكون عقليين علينا أن نكون مصيبين بالنسبة لنظام الأشياء. أما عند ديكارت، فالعقلانية عنت التفكير وفقاً لقواعد معينة. فتحول الحكم ليصير حكماً على صفات النشاط الفكري، لا على المعتقدات الأساسية التي تنشأ منه.

طبعاً، اعتقد ديكارت أن نهجه سيؤدي إلى معتقدات صائبة، أساسيّاً، عن العالم. غير أن هذا شيء يتطلب تأسيساً. والحق يُقال، إن التأسيس كان أحد أهم أهداف فلسفة ديكارت. ونحن نقيم الرابطة بين النهج والصواب بالبرهان أننا مخلوقات الله الصادق. فالنهج لا يُعرَّف، ببساطة، بالقول، إنه ذلك الذي يؤدي إلى الصواب الأساسي. فقد يؤدي إلى ضلال، عندما نكون ضحايا شيطان ماكر. فالعقلانية، الآن، غدت صفةً داخلية للتفكير الذاتي، وليست متمثِّلةً في رؤية للواقع. وقد كان ديكارت بقيامه بتلك النقلة صائغاً ما أصبح وجهة النظر الحديثة المعيارية. فبالرغم من عدم ظاهرة الموافقة الواسعة على طبيعة المنهج،

وبالرغم من كل الازدراء الذي صُبَّ عليه من الاتجاه التجريبي الحسّي (Empiri-cist) السائد، في الثقافة العلمية الحديثة، ظل مفهوم العقل نهجاً إجرائياً تقليدياً.

إن الانتقال من الجوهر إلى النهج الإجرائي، من النظام الذي يكتشف إلى النظام الذي يُشاد مثّل تحوّلاً إلى الداخل نسبةً إلى التقليد الأخلاقي الأفلاطوني – الرواقي. ومن الواضح أن المشروع الديكارتي كله مدمن كثيراً لجذوره الأوغسطينية، والموقع المعزَّز الذي منحه ذلك التقليد للعالم الجوّاني.

غير أن الواضح أيضاً، وجود تحوّل لذلك التقليد. والتحوّل الديكارتي إلى الداخل تحوَّل إلى شيء مختلف جداً عن المنبع الأوغسطيني. فالطريق إلى الداخل لم يكن إلا خطوة على الطريق إلى أعلى. وقد بقي شيء شبيه، عند ديكارت، الذي برهن، أيضاً، على وجود الله بدءاً من الفهم الذاتي للإنسان المفكر. غير أن الروح غُيِّرت بطريقة دقيقة وماهرة، لكنها مهمة. فباتّباع طريق أوغسطين، يصل المفكر إلى الشعور المتزايد بافتقاره إلى الاكتفاء الذاتي، فيصل إلى أن يرى، وبشكل متزايد، أن الله يعمل في داخله.

عكس ذلك كان الأمر عند ديكارت، فبالنسبة إليه، تمثَّلت النقطة الرئيسية للانعطافة الانعكاسية الفكرية في تحقيق يقين ذي اكتفاء ذاتي. فالذي أحصل عليه في الكوجيتو، وفي كل خطوة لاحقة في سلسلة الإدراكات الواضحة والمتميّزة، هو ذلك النوع من اليقين، الذي أستطيع أن أنتجه لنفسي عبر اتّباع المنهج الصحيح. وقد كانت تلك القوة القادرة على توفير اليقين، الذي نسعى إليه، لأنفسنا، الرؤية الرئيسية في مرحلة الوحي الحاسمة التي مرّ بها ديكارت في ليلة شهر تشرين الثاني/ نوفمبر، تلك الليلة الباردة في الأنحاء الشتوية، في ألمانيا.

طبعاً، لقد بيّنت سلسلة التفكير أني أعتمد على ربّ صادق للحصول على معرفتي بالعالم الخارجي. غير أن علينا أن نلاحظ كم هذه النظرة مختلفة عن نظام الاعتقاد الأوغسطيني التقليدي. فليست الأطروحة متمثلةً في أني أحصل على المعرفة عندما أنظر، إلى الله بإيمان. ليس الأمر كذلك، فإن بقين الإدراك الواضح

والمتميّز غير مشروط ومولَّد ذاتياً. فالذي حصل هو أن وجود الله صار مرحلةً من مراحل تقدّمي نحو العلم عبر التنظيم المنهجي لرؤية واضحة. فوجود الله هو نظرية في نظامي الخاص بالعلم الكامل. لذا، انتقل، وبصورة حاسمة، مركز الجاذبية.

فالخطوة من الذات غير الكاملة إلى الله الكامل، التي منبعها أوغسطيني، جوهرياً، هي في عملية تحوّل إلى شيء آخر. فهي لم تُخْطَ لكي يظهر الله في أعماق الذات، وأقرب إليّ من عينيّ. على العكس من ذلك، إنها الاستدلال الأكيد، من القوى التي أتيقّن من حيازتي عليها، إلى منبعها الأكيد. فليس البرهان الديكارتي بحثاً عن مواجهة لله في الداخل. فهو لم يعد الطريق لاكتشاف كل شيء في الله. فالذي أقابله الآن هو نفسي، أي: أنا أحقق وضوحاً وامتلاءً خاصين بحضوري الذاتي كنت أفتقر إليهما من قبل. غير أن العقل، انطلاقاً مما أجده هنا، يريدني أن أستدل على وجود سبب وضمان متجاوز، من دونه لا تعود قواي الإنسانية المفهومة كما هي. فالطريق إلى الربوبيّة (Deism) مفتوحة.

غير أنها لم تُسلك. علينا أن نتوقف عن النظر إلى ديكارت نظرة من يرى مفارقة تاريخية. فهو ليس ملحداً سرّياً، كما أنه ليس ربوبيّاً (Deist) من طراز القرن الثامن عشر. ويمكننا أن نتمادى فنقول، إن المذهب الديكارتي، بالرغم من كل تركيزه على المعرفة والإرادة المكتفيتين ذاتياً، لم يكن، وبشكل لا لبس فيه، في الجانب الكاثوليكي أو اليسوعي (Jesuit)، ضد البروتستانتيين والينسونيين (Jansenists)، في النقاش الجدلي حول دوري الطبيعة والنعمة الإلهية. أما الديكارتي فكان يشعر بالميل المستمر للوقوع في الظلام والفوضى، "فعندما أرضي قليلاً انتباهي، فإن عقلي وقد وجد رؤيته غامضة ومعمّاة بصورة الأشياء الحسّية"[35]، يمكن اعتباره علامة من علامات طبيعته الساقطة. وقد يكون ديكارت قد أيّد بعض مفكري البورت رويال (Port Royal) مثلًا، آرنو[36] (Ar-nauld).

باختصار أقول، لم يكن لدى ديكارت نيّة لاستبدال الصعود الأوغسطيني بنظريته في المعرفة. غير أن ذلك الصعود لا يمكن أن يُتَصوَّر بنفس الطريقة بعد

المذهب الديكارتي. وكانت النتيجة تطوّر التقليد الأوغسطيني على مسارات جديدة في العالم الحديث - وسأسبر بعضها، أدناه.

وعلى كل حال أقول، إن الحقيقة الماثلة خلف أحكام المفارقات التاريخية - وكذلك ردّ الفعل النقدي المعاصر لباسكال (Pascal) - هي أن ذلك المفهوم الجديد للجّوانية، جوّانية الاكتفاء الذاتي، والقوى الذاتية المستقلة للتنظيم من قِبلَ العقل، أعدّ أيضاً، الأرض لشكٍ حديث. ويمكنه أن يوفّر جزءاً من الشرح الخاص بتلك الحقيقة اللافتة المدهشة الخاصة بالحضارة الغربية الحديثة مقابل الحضارات الأخرى جميعها، أعني: ظاهرة الشك المنتشر في داخلها. غير أن ذلك يقودنا بعيداً إلى الأمام في نقاشنا، فعلينا بادئ ذي بدء، أن نتوسع في النظر في وقع ديكارت في القرن الذي عاش فيه.

9

الذات الدقيقة عند لوك

1.9

حرّر ديكارت الشخص، ولم يكن ذلك مفهوما خصوصياً، فقد كان مثل فكرة العقلانية النهجية الإجرائية. وبالرغم من جميع التحدّيات لمذهبه الثنائي والخلافات معه، في الفكر الحديث، فإنه كان صائغاً، بالفكرة المركزية، فكرة التحرّر، أحد أهم تطورات العصر الحديث. وقد أظهر البحث الحديث الأهمية الهائلة لنمط التفكير المدعو "الرواقي الجديد"، بشكل تقريبي، في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر، والمرتبط بجوستوس لبسيوس (Jus-tus Lipsius)، وبغيوم دوفير (Guillaume du Vair) في فرنسا. وكما تلْمع هذه الأسماء، فإن أصحابها المفكرين كانوا متأثرين بوحي الرواقية الكلاسيكية، لكن مع عدد من الفروق المهمة. ولم تشمل هذه ثنائية الروح – الجسد، فقط، بل شملت، أيضاً، توكيداً متزايداً على نموذج من السيطرة الذاتية مهّد للتحوّل الديكارتي إلى نموذج السيطرة المساعدة.

والأهم هو أن الرواقية الجديدة كانت ملتزمة بحركة واسعة في أوساط النخبويين السياسيين والعسكريين، متجهة نحو تطبيقٍ أوسع وأدق لأشكال جديدة

من النظام في العديد من الميادين، أعني: أولاً، في الميدان العسكري، طبعاً، كما يمكن للمرء أن يرى ما رافق إصلاحات وليام أورانج (William of Orange) التي كان لها نتائج تاريخية عالمية، في ثورة الأراضي المنخفضة ضد إسبانيا، ولاحقاً أيضاً، في جوانب مختلفة للإدارة المدنية، التي نشأت مع المطامح والقدرات الجديدة للدولة "المطلقة"، التي نظَّمت التجارة، والعمل، والأحوال الصحية، وروتينات الولاء للأسرة، أيضاً[1]. وانتشار تلك الأنماط الجديدة من قواعد السلوك في العديد من المؤسسات – الجيوش، المستشفيات، المدارس، ورشات العمل تَتَبَّعها ميشال فوكو في كتابه: **المراقبة والعقاب**[2] (*Surveiller et punir*).

ما يجده المرء مشتركاً في جميع جوانب تلك المجموعة – الفلسفة الجديدة، مناهج الإدارة والتنظيم العسكري، روح الحكم، وطرائق التهذيب – هو تصاعد المثال الأعلى للإنسان القادر أن يعيد تكوين نفسه بعمل ممنهج ومنظَّم. وما يستدعيه ذلك هو القدرة على اتّخاذ موقف يساعد صفات الإنسان، رغباته، ميوله، اتجاهاته، عاداته الفكرية والشعورية، بحيث يمكن **الاستفادة منها**، والتخلّص من أمور أخرى مقوّية إلى أن تحقق التفاصيل الخاصة المرغوبة. فرأيي هو أن صورة ديكارت عن الشخص المتحرّر توضح فهم الشخص الفاعل المتلائم مع الحركة كلها، وذلك جزء من أسس وقعها الكبير، في القرن الذي عاش فيه، وبعده.

صار الشخص المتصف بالتحرّر والسيطرة العقلية شخصية حديثة مألوفة. ويمكن للمرء أن يقول، إنه صار أحد طرق ترجمة نفوسنا التي تصعب زعزعتها. إنه ناحية واحدة من نواحي شعورنا المعاصر، الذي لا مهرب منه، بالجوّانية. ومع تطوّره تطوراً كاملًا عبر لوك ومفكري عصر التنوير الذي أثَّر فيهم، صار ما أريد أن أدعوه الذات "الدقيقة".

ومفتاح تلك الشخصية هو أنها تكتسب سيطرة عبر التحرّر. والتحرّر هو، ودائماً، متضايف مع "التشييء"، هذا، إن سمح لي أن أدخل هذا، بوصفه مصطلحاً آخر من مصطلحات الفن. فتشييء منطقة ما يشتمل على تجريدها من قوتها المعيارية، عندنا. فإذا أخذنا منطقة الوجود التي فيها وضعت طريقة وجود

الأشياء معايير أو مقاييس لنا، واتَّخذنا موقفاً جديداً منها، موقفاً حيادياً، فأنا حينذاك، سأكون متكلماً عن تشييئنا لها.

المكننة (Mechanization) الواسعة لصورة العالم العلمية، في القرن السابع عشر، والتي عمل ديكارت على تطبيقها، كانت تشييئاً بذلك المعنى. في حين بدا النظام الكوني، في ضوء النظرة التي سادت، سابقاً، أنه تجسيد للمُثُل. فالعالم الفيزيائي المحيط بنا اتَّخذ الشكل الذي اتَّخذه بغية تجسيد نظام المُثُل. ويمكن اعتباره ذاته كأقصى شرح، منظم للخير، كما كان يرى أفلاطون، أو توحيده في اللاهوت المسيحي، وعندئذٍ، تفهم المُثُل بأنها أفكار الله. غير أنه، في أيّ من الحالتين، اعتبر النظام ما اعتبر، لأنه يعرض العقل والخير، وفي النسخة اللاهوتية، حكمة الله. هناك، وبمعنى من المعاني، غائيّة مزدوجة. أولاً، تتَّخذ الأشياء التي تحيط بنا الصور التي تتَّخذها لكي تمثِّل الأفكار أو النماذج الأصلية. وتعود عقائد عصر النهضة، عقائد "التماثل" إلى ذلك المستوى. وإن فكرة الملك الموجود في المنطقة يشبه الأسد بين الحيوانات، أو النسر بين الطيور، وما قارن، معناها من الفكرة المفيدة أن الأفكار ذاتها يجب أن تتجلّى، في جميع الميادين. وعلى المستوى الثاني، مجموعة المُثُل تتَّخذ الصورة التي تتَّخذها لكي تعرض كمالاً ما. واستناداً إلى المفهوم المتأثر بأفلاطون الذي انتقل عبر الأفلاطونية الجديدة وديونيسيوس (Dionysius) المزيّف الذي كان سائداً، في القرون الوسطى وأوائل أوروبا الحديثة، أقول، إن تلك الكمالات اشتملت على كمالات العقل. وبكلمات أخرى أقول، ما نريد أن نعتبره، اليوم، كمالات وصف أو تمثيل، لنظام ذي تمثيل واضح، كانت تعتبر كمالات وجود. فالمثال (الفكرة) الأفلاطوني هو حقيقة واقعية كاشفة عن ذاتها. والأشياء هي ما هي بغية التطابق مع نموذج تجلٍّ – ذاتي عقلي، فيه يتحوَّل الواحد إلى متعدِّد، وفيه تمتلئ جميع الكُوّات (Lovejoy's "Principle of Plenitude")، وما قارن. وإني أريد أن أدعو النظام الذي تمَّ تصوّره على ذلك المنوال، "النظام ذا المعنى". أو النظام الذي يشتمل على "عقل وجودي".

واضح أن النظام من ذلك النوع يضع الأهداف النموذجية للكائنات في

داخله. فبوصفنا بشراً لا بدّ لنا من الانسجام مع مثالنا (فكرتنا)، وهذا بدوره، يجب أن يؤدي دوره في الكل، الذي يشمل، فيما يشمل، كوننا "عقلاء"، أي قادرين على رؤية النظام الذاتي المتجلّي. ولا يستطيع أحد أن يفهم ذلك النظام، وهو غير مبالٍ به، أو مخفق في إدراك قوته المعيارية. فاللامبالاة علاقة تدل على أن المرء لم يفهم، أن المرء مخطئ، كما أدين الإبيقوريون (Epicureans)، وبشكل واسع، كونهم كذلك، من قِبَل المجرى الذي ساد قبل الزمن الحديث.

إن الانتقال إلى المذهب الميكانيكي يحوِّل كل ذلك الميدان إلى ميدان حيادي. فهو لم يعد يضع معايير لنا – أو لم يعد يضع معايير بالطريقة التقليدية، على الأقل. ولم يكن ذلك مجرد أثر جانبي لحركة حضَّت عليها اعتبارات معرفية مجردة. على العكس من ذلك، فقد كان جزء من الدافع نحو العلم الجديد قد صدر عن أخلاق مضادة للغائية. وكان منبع ذلك لاهوتياً، أي: كانت الثورة الاسمية (Nominalist) ضد الواقعية الأرسطية، من قِبَل شخصيات مثل وليام أوكام (William of Occam) مدفوعة بشعور مفاده أن تقديم أخلاق قائمة على الميل المفترض للطبيعة معناه محاولة وضع حدود لسيادة الله. فيجب أن يظل لله الحرية الكاملة بإنشاء الخير والسيئ عبر الأمر. وقد أدّت التطورات الإضافية لذلك الخط من التفكير الأوكامي دوراً مهماً في ثورة القرن العلمية، كما كنا أشرنا[3]. وفي نهاية المطاف، كان العالم الميكانيكي العالم الوحيد المنسجم مع الله الذي عُرِّفت سيادته بلغة حرية الأمر اللامتناهية.

لذلك أقول، إن أحد أقوى الدوافع التي تقع في أساس نشوء المذهب الميكانيكي، أصلاً، هو واصلته "بالسيطرة"، وفي البداية، بالنسبة إلى الله. وعندئذٍ كان المستفيد هو الإنسان أيضاً، وصارت الدوافع، مع ثورة القرن السابع عشر، مترابطة بشكل لا ينفكّ. والواضح أن المذهب الميكانيكي ما زال مرتبطاً، مع لاهوت معين، بديكارت. فهو وسع سيادة الله إلى حدّ القول، إن ما نفهمه ونعتبره "حقائق أبدية"، مثل بديهيات الرياضيات، كان بأمر إلهي[4]. غير أنه، في ذات الوقت، يعتبر العلم الجديد العلم الذي سيجعلنا "أسياد ومالكي"

الأرض[5]. وهذه السيطرة النفعية لا تَمْثُلُ قيمتها في ذاتها، لكنها تُحدِّد [وربما باتّباع بايكون] بأنها معيار الصدمة العلمي، كما يجب أن تكون، إذا كان العالم، حقيقة، مثل الآلة.

الصورة الحديثة التي أدعوها الذات الدقيقة دفعت بذلك التحرّر بعيداً، وقد وضعت لتفعل ذلك عبر مزيج الدوافع ذاته، أعني: البحث عن السيطرة المرتبطة بمفهوم معين للمعرفة. وتوسع التحرّر بتحوّله إلى الشخص نفسه. وقد سبق أن ابتدأ ديكارت بهذه الحركة. وهي تشتمل على اتّخاذ موقف فكري من نفوسنا يخرجنا من طريقة اختبارنا العالم ونفوسنا العادية. ويمكننا أن نرى ما يعنيه ذلك، إذا عدنا إلى الأمثلة التي أدّت دوراً مركزياً في فكر ديكارت، أي: الصفات الثانوية، والإحساسات الجسدية.

خطأ التفكير الغامض والمضطرب يَمْثُلُ في رؤية تلك كما لو أنها "في" الأجساد المعنيّة. فالشخص العادي وعديم التفكير يظن اللون أو الحلاوة كأنهما موجودان في الثوب أو في الحلوى، فيضع الألم في السن، وفي وخزِ في القدم. أما المكان الأنطولوجي (الوجودي) الحقيقي لتلك الأشياء، كما أكدَّ ديكارت، فهو العقل. فجميعها أفكار، وقد كانت بسبب صفات معينة للثوب، الحلوى، السن، القدم، لكن محلّها في العقل. وفي ذلك، تشبه أفكار الصفات الأولية - الشكل، العدد، الحجم. غير أنها لا تشبه هذه، إذ هي تخفق في تمثيل أي شيء في الشيء. فالجسم ليس بأحمر بمثل ما هو مربَّع.

فرؤية الأشياء بهذه الطريقة معناه الحصول على فهم لها واضح ومتميّز[6]. غير أن هذا يشتمل على التخلّي عن طريقة وجودنا في العالم، العادية. وكما نعيش من خلالها، عادة، فإن خبراتنا الخاصة بالثوب الأحمر أو بوجع السن هي الأشكال التي توجد فيها تلك الأشياء، بالنسبة إلينا. فالثوب الأحمر موجود، بالنسبة لي، عبر رؤيتي له، والسن يصرخ بإصرار، أنه في حالة ألم. فأنا أنتبه للشيء من خلال الخبرة، كما وصفها ميرلو بونتي (Merleau–Ponty) ومايكل بولايني (Michael Polanyi)، أوصافاً مختلفة[7]. ما يطلبه منا ديكارت هو التوقّف عن

العيش "في" أو "عبر" التجربة، ومعاملتها كشيء، أو كخبرة من الممكن أن تكون أو كانت خبرة شخص آخر. وبفعل ذلك، أعلّق البعد "القصدي" للخبرة، أي ما يجعلها خبرة لشيء. طبعاً، آخذ علماً بأن هذه الخبرة تدّعي أنها خبرة لشيء، أو أنها توحي لنا وحياً لا مهرب منه بشيئها المقصود (المفترض). غير أني أساويها بالخبرات اللاقصدية مثل الإحساسات الداخلية، وكما في حالة هذه، لا أعود أربطها بشيء مفترض وإنما بسبب خارجي. وفي تشييئي خبرتي، لا أعود أقبلها بوصفها التي تضع معياري الذي به أعرف ما تعنيه معرفة تلك الصفات.

طبعاً، إن ذلك الموقف الفكري، الذي كان بإمكانه، وبكل تأكيد، أن يغيّر طريقتنا في اختبار الأشياء، لم يكن مجرد طريقة أخرى من طرق اختبارها. ثمَّة فوضى في ذلك، في التقليد الديكارتي - التجريبي الحسّي، كله. فديكارت وخلفاؤه التجريبيون الحسّيون يتكلمون أحياناً، كما لو أن التركيز على الاختبار "المباشر" حصل ويحصل عبر وعيٍ لخبرتنا الفعلية كمتكلمين التي تكون أكثر دقةً. غير أنه لا سبيل يمكنني من أن أختبر الألم في سنّي على أنه مجرد فكرة في العقل، تسبَّبت من تآكل في السن، أرسل إشارات عبر الأعصاب إلى الدماغ (أو عبر الأرواح الحيوانية إلى الغدّة الصنوبرية). ولما كانت طبيعة التحرّر، ذاتها، تفيد التخلّي عن خبرة المتكلم العادية، فسيكون حدوثه بمنزلة المفاجأة المذهبة. فالتحرّر يشتمل على خروجنا من وقفة الشخص المتكلم، واعتمادنا على نظرية ما، أو على افتراض ما، على الأقل، ينطق بكيفية حدوث الأشياء. وذلك ما فعله ديكارت، وفعلياً فعله، في هذه الحالة، عندما افترض أن الآلام والصفات الثانوية الملاحظة هي أفكار في العقل تسبّبها صفات (أولية) مختلفة، للعضو أو الشيء. فحالما نتحرَّر ولا نعود نحيا في خبرتنا، عندئذٍ، لا بدَّ من خلق افتراض ما ليعوِّض الإهمال أو التراخي التأويلي، لتوفير شرح في مكان الشرح الذي نصوغه. وكانت الافتراضات عند ديكارت وعند خلفائه التجريبيين الحسيين ميكانيكية (طبيعياً).

وفي ضوء نقله من خبرة الشخص المتكلم إلى شكل لاشخصي مشيّأ، قد يبدو مذهلاً تصنيف موقف السيطرة المتحررة من الالتزامات بأنه شكل معدَّل للجوّانية الأوغسطينية. غير أن المفارقة سطحية فقيمة التفكير الانعكاسي

الراديكالي مركزية لذلك الموقف وذلك، لأن علينا أن نركّز على خبرة الشخص المتكلم بغية نقلها. فالفكرة الرئيسية في العملية كلها هي كسب نوع من السيطرة. فبدلاً من انجرافنا إلى الخطأ عبر الميل العادي لخبرتنا، نتوقف، ننسحب منها، ونعيد ترجمتها ترجمة موضوعية، ثم نتعلَّم استنباط نتائج دفاعية منها. فلكي ننزع السيطرة من "شهواتنا ومعلمينا"[8]، علينا أن نمارس نوعاً من التفكير الانعكاسي الراديكالي. فنحن نثبّت الخبرة لكي نجرّدها من قوّتها، من كونها منبعاً للانبهار والخطأ.

يمكننا أن نرى الروابط المشار إليها، أعلاه: بين التحرر والتشييء، في جانب، ونوع من السلطة والسيطرة، في جانب آخر، بين هذه والمثال الأعلى الخاص بالنهج الصحيح، الطريقة الصحيحة لجمع الأفكار أو إنشائها، والتي تعرِّف العقلانية، وأخيراً بين العقلانية والحصول على المعرفة. وقد غدت تلك الروابط قويّة في بعض الدوائر، دوائر الثقافة الحديثة حتى بدت وكأنها الترجمة الوحيدة الممكنة. غير أن فحصاً قليلاً لا بدَّ من أن يبيّن أنه ليس من الصواب في شيء دائماً، القول، إن الطريق إلى المعرفة الأكيدة يكون عبر التحرر والعقل الإجرائي الممنهج.

وإذا اعتبرنا أمثلة يومية، عندما نرى شيئاً لافتاً ومدهشاً أو نرى شيئاً محبطاً لنا ومقلقاً، أو لا نستطيع أن نراه، فإن ردّ فعلنا عادة ما يكون بالنظر عن كثب، فنحن نبدّل موقفنا، وقد نفرك عيوننا، نركِّز، وما شابه. وبدلاً من التحرر، نلقي بأنفسنا في التجربة أكثر فأكثر. فهناك نوع من البحث يشمل الكينونه "هناك كليّاً"، والكينونة أكثر انتباهاً "في" خبرتنا. والسياق الأهم هو عندما نحاول أن نوضح أو نشعر بصدد شخص أو حادث. وهذا يشتمل على تفكير انعكاسي ووعي ذاتي، لكنه ليس من نوع التحرر من الالتزام. فنحن نفكر بذلك الشخص أو الحادث، ونطلق العنان لمشاعرنا، بنفس الطريقة التي نختبر الشخص المعنيّ.

محاولة التحرّر من مشاعرنا تشتمل على شيء مختلف. فهنا، كما ذكرنا أعلاه، نحن نحاول أن ننسحب من البعد القصدي. فأنت قد تجد الحسّ المزاحي

عند العمة مابل (Aunt Mabel) مزعجاً. فهو يبدو متوتّراً ومندفعاً، وكأنه محسوب لجذب الانتباه. غير أنك تقول لنفسك أن ردّ فعلك مبالغ به. فهذا شيء عنك، فهو الذي جعلك ترد مثل ذلك الردّ على طريقة عادية من طرق الوجود. وتحاول أن تخنق ردّ الفعل عبر اعتباره مجرد ردّ فعل، وليس إدراكاً صحيحاً له سِمات مزعجة. ونحن نفعل شيئاً شبيهاً عندما نقرِّر أن علينا أن لا نشعر بالذنب إزاء شيء فعلناه أو شعرنا به وتعاملنا مع نوباته كأنه من البقايا اللاعقلية من تدريبنا في الصغر. فالتحرّر وما يمكن أن ندعوه الاستكشاف المنشغل شيئان مختلفان تمام الاختلاف. فهما يقودانا في اتجاهين متضاربين، والجمع بينهما صعب جداً.

النقطة في ذلك التعارض تتمثَّل في الرؤية المفيدة أن الخيار المعرفي الذي يفضِّل التحرّر والسيطرة ليس بذي صحة ذاتية. فهو يتطلَّب افتراضات معينة. وإذا كان عصر المذهبين، العقلي والتجريبي الحسّي اندفع في "طريق الأفكار"، فقد حدث ذلك، لأنه سلَّم ببعض الأشياء. فمن الوجهة المعرفية، وكما ذكرت قبل قليل، كان ذلك العصر قائماً، جزئياً، على اعتقاد بالمذهب الميكانيكي مقابل عالم النظام ذي المعنى، نظام العقل الوجودي. فاعتبار العالم تجسيداً لمُثُل (أفكار) معناه اعتبار المعرفة مكتسبة عبر جعل تحديق الروح متناسقاً. ونحن نصل إليها عندما ننشغل بشكل أكمل في ذلك النظام، محوّلين عين الروح نحوه في الصورة التي وضعها أفلاطون، أما في الصياغة الأرسطية، فنحن نتوصّل إلى المعرفة عندما فكرة (eidos) عقلنا (nous) وفكرة الشيء تكونان هما هما. فصورة حصولنا على المعرفة هي صورة إدراكنا النموذج بواسطة انتباه متأنٍّ، مثلما نرى في الصورة المشهورة، صورة الاضطراب المضبوط[9].

كل ذلك لا يغطي القصة كلها. فالانتقال إلى التشييء الذاتي يتطلَّب أكثر من مجرد الاعتقاد بفيزياء ميكانيكية. فبعض مفكري أواخر القرن السابع عشر، مثل كادوورث (Cudworth) ولايبنتز، وكل واحد منهما بطريقته، أخذ بالمذهب الميكانيكي وفي ذات الوقت حاول أن يستبقي نظرة إلى الشخص، أو يعيد بناء هذه النظرة. وقد شملت الخطوة الإضافية في اتجاه التحرّر من الذات رفضاً لجميع تلك المحاولات. وقد تعزّزت برفضٍ راديكالي للغائيّة، وتعاريف الذات

الإنسانية بلغة الميل المتأصِّل نحو الحقيقة أو نحو الخير، مما يقدم تسويغاً لاستكشاف منشغل، للميول الحقيقية لطبيعتنا.

أما لوك فقد اتَّخذ وقفة فكرية لا تسوية فيها، وهي الوقفة التي وضعت المفردات التي يجب أن تعرَّف بها الذات الدقيقة عبر عصر التنوير، وما بعده. فقد تجاوز ديكارت، ورفض أي شكل من أشكال عقيدة الأفكار الداخلية الفكرية. وعادة ما اعتبر ذلك نقلة ذات أساس معرفي (Epistemological). فكان لوك هنا، متَّبعاً نموذج بايكون أو غاسند (Gassend) عما هو العلم، وليس المذهب العقلي لديكارت. فكان بذلك، منحازاً إلى النموذج الذي نشأ مظفراً من الثورة الفكرية الطويلة، التي أطلقها، وبصورة نموذجية، نيوتن.

ذلك هو جزء من الحقيقة، بلا ريب. غير أني أريد هنا، أن أحضر جانباً آخر. فبرفضه فكرة الداخل الفطري، كان لوك، أيضاً، موفِّراً مخرجاً لنظرته المضادة للغائية تضاداً عميقاً، نظرته للطبيعة البشرية، وللمعرفة والأخلاق، كليهما. وكانت الدوافع لذلك مركَّبة، ولها علاقة كبيرة بكسب نوع معين من السيطرة.

وبالنسبة إلى المعرفة، وضع لوك نفسه في الصف المضادّ لأي نظرة تعتبرنا ميالين ميلاً طبيعياً للحقيقة أو متناغمين معها، سواء أكانت من النوع القديم المفيد أننا، وبوصفنا كائنات عاقلة، معدّون، تكوينياً، لإدراك نظام الأشياء العقلي، أو كانت النظرة من النوع الحديث، الذي يفيد أننا نحوز على أفكار داخلية فكرية، أو نحوز على ميل فكري للكشف عن فكر في اتجاه الحقيقة. وفي نفس الوقت الذي كان لوك، فيه، منشئاً النظرات التي سينشرها في كتاب: **مقالات** (*Essays*)، كان رالف كادوورث (Ralph Cudworth) يحاول تعريف أفلاطونية مسيحية بعد – ديكارتية. فقد زعم أن "المعرفة هي طاقة داخلية ونشطة خاصة بالفعل ذاته، وعرض قوته الداخلية الفطرية من الداخل، حيث بها يتغلَّب على أشيائه، يسيطر عليها ويقودها، وبذلك يولِّد شعوراً في داخله، بتصف بأنه واضح، وصافٍ، ومظفَّر، ومريح"(10). وكان كادوورث على يقين من "أن الروح ليست مجرد لوحة فارغة (rasa tabula)، شيء عار ومنفعل، ليس مؤثثاً فكرياً بنشاط يخصه،

ولا يوجد أي شيء في داخله، سوى ما يُطبع عليه من الخارج"[11].

غير أن "العقل الشامل، أو الطبائع والماهيّات المعقولة لجميع الأشياء"[12] التي زعم كادوورث أننا نتمكن من توليدها من نشاطنا الداخلي، اعتبرها لوك مركّبات مجانية ولا مسوِّغ لها أجازتها العادة والسلطة، لكنها ليست مؤسسة في العقل. فهي مثل ابتكارات أولئك "المتجادلين المتشاحنين الأرسطيين"، وهو ما رفضه في كتابه: **مقالات**[13] (II .4,6).

رأى لوك أن يعلّق الحكم على تلك الأفكار التقليدية، والبحث في أسسها قبل قبولها. وكانت الفكرة الأساسية متمثّلة في القول، إن مفاهيمنا عن العالم هي مركَّبات من أفكار تلقيناها، أصلاً، من الإحساس والتفكير. غير أنه، بتأثير من العاطفة، العادة، والتربية تحصل تلك المركّبات من دون وعي، ومن غير أسس جيّدة. فنميل إلى الاعتقاد بأشياء والقبول بأفكار، تبدو صلبة وأكيدة، لكن لا صحة لها. غير أنه، لمّا كانت تلك الأفكار هي أدوات كل أفكارنا، فإننا نجد صعوبة بالقبول بالشك بها. قال لوك:

"صور من الكلام غامضة ولا معنى لها، وإساءة استعمال للغة طال مرورها في ألغاز العلوم، وكلمات صعبة ولم تطبق بشكل صحيح، ومعناها قليل أو لا معنى لها، يحق، عبر الإدراك الحسّي، اعتبارها خاطئة على مستوى التعلم العميق والتأمل العالي، وأنه لن يكون من السهل إقناع الذين يتكلمونها أو الذين يسمعونها، أنها مجرد غطاءات للجهل، وعائقاً للمعرفة الحقيقية" (*Essay*, Epistle, p. 14).

لذا، فإن المهمّة الأولى والحاسمة هي التدمير، وقد تكلَّم لوك عن طموحة "لأن يوظَّف كعامل لتنظيف الأرض قليلاً، وإزاحة بعض النفاية التي توجد في الطريق إلى المعرفة" (المرجع السابق ذاته).

رأى لوك أن يدمِّر ويعيد البناء، وهذا في حدّ ذاته، جديد، وهو ما كان ديكارت قد أعلنه. وعموماً، أقول، إن مسألة مهاجمة الأخطاء التي تطبعها العادة والثقافة العادية قديمة قدم أفلاطون. وحتى الاقتراح بإعادة البناء على أساس

الخبرة الحسّية ليس بجديد، كله، أي: التقليد التومائي - الأرسطي، أيضاً، اعتبر الإحساس أوّلياً في معرفتنا العالم. فما كان راديكالياً هو مقدار التحرّر الذي اقترحه.

نحن لا نرفض العادة أو العرف، مثل أفلاطون، لكي نتبع الميل الداخلي الفطري الموجود فينا، نحو العقل. كما أننا لا نعتبر الخبرة الحسّية أوّليةً لكي ندرك، عبر هذه الخبرة صور الأشياء التي نواجهها. ولا نقبل أي مبادئ داخلية فطرية. فالتدمير لم يتوقف، مبدأياً بعد وضعنا ثقتنا في أي من نشاطات العقل، الفكرية الانعكاسية. فمحطته الأخيرة تمْثُلُ في الأفكار الجزئية، الإحساس والتفكير الانعكاسي. وهذه يجب حسبانها القاعدة الصخرية الصلدة، لأنها ليست نتائج نشاط، أبداً. قال لوك: "من هذه الناحية يكون الفهم سلبياً، فليس في مقدوره أن يحوز على هذه البدايات أو لا يحوز عليها، وهي المفترض أنها مواد المعرفة" (2.I. 25; also 2.30.3).

ذلك تحرّر متطرِّف أكثر من ذلك الذي ينطلق من الاختبار الذي ينطلق من الصفات الثانوية والإحساسات الجسدية، والذي استمده لوك من ديكارت، أيضاً. فهو يمسّ نشاطنا الفكري كله. وهو مثل التحرّر السابق ليس ثمرة نمط جديد من خبرة المتكلم، بل يعتمد على نظرية تشييئيّة للعقل. وفي هذه الحالة، كما في سابقتها، أقول، إن النظرية مدينة، وبعمقٍ، للنظرة الميكانيكية السائدة.

لقد عمل لوك على تشييء العقل لدرجة استثنائية غير عادية. بادئ ذي بدء، هو اعتنق مذهباً ذرّياً خاصاً بالعقل، فقال، إن فهمنا الأشياء مبنيٌّ من حجارة بناء هي الأفكار البسطية. فالإشعارات التي لها علاقة بالبناء وبمادة الجمع بارزة عند لوك، ولم يكن ذلك بالطريقة العادية، حيث يتكلم الإنسان عن "بناء" نظرية أو وجهة نظر. فالأفكار هي "مواد" و"قوة الإنسان... مهما عالجها الفن والمهارة، لا تزيد عن تركيب وتقسيم المواد التي تصل يده" (2.2.2). وبعد كلامه، في 2.12.1 عن تشكيل الأفكار المركّبة من البسيط، قال لوك: "ذلك يبين قوة الإنسان، وطريقة عملها، أن تكون نفس الطريقة في العالم المادي والفكري. وبالنسبة للمواد في كليهما، هي من النوع الذي ليس له سلطة عليها، لجهة صنعها أو لجهة تدميرها، وكل ما يقدر عليه الإنسان هو جمعها معاً، أو وضعها واحدةً إلى جانب أخرى، أو فصلها، كلياً".

وفي صورة تشبيئية أخرى، شُبِّه الدماغ بـ"قاعة التشريفات للعقل" (2.3.1)، وفي صورة أخرى، بغرفة مظلمة (2.II.17).

كل ذلك يسهم في فوضى رئيسية لا تؤثر في لوك فقط، وإنما في تقليد "نظرية الأفكار" كله، أي: تعامل هذه الأفكار، أحياناً، كأشياء عاطلة غير فعّالة موجودة في العقل، وأحياناً كموجودات افتراضية. وكانت الفكرة تُرى أحياناً، كشبه شيء يمكن تحريكه، وأحياناً، كموجود لا يمكن وصفه وصفاً كافياً إلا في "تلك..." الجملة. وكما كانت الملاحظة، في أغلب الأحيان، أقول، إن ذلك يتجاوز المشكلة التي عانى منها جميع التجريبيين الحسّيين، مشكلة "الأفكار العامة"، مثلاً: هل يجب اعتبار فكرة مثلث العامة ذاتها أنها مثلث متساوي الساقين أو مختلف الأضلاع أو متساوي الأضلاع؟ وقد حاول لوك أن يقول، إن الأفكار في عقولنا، حتى هذه، التي لها معنى عام، هي ذاتها جزئيات (4.17.8). فالتشوش الذهني العميق منبعه في نظرية التفكير "الأساسية".

ثانياً، توجد الذرات عبر عملية شبه ميكانيكية، كنوع من الطبع على العقل عبر التأثير على الحواس. فالأفكار "تُنتج فينا... عبر عملية جزئيات غير مبالية بحواسنا" (2.8.13; in 4.2.II, Locke Speaks of 'Globules'..) **وثالثاً**، حصل شرح لمقدار كبير لتجمع تلك الذرات عبر عملية اتحاد شبه ـ ميكانيكية (2.23).

الهدف من هذا التفكيك هو إعادة تجميع صورتنا عن العالم، لكن، هذه المرة، على أساس صلد عن طريق اتباع قواعد، يمكن اعتمادها، من التسلسل. وبمعزل عن مكتشفات الرياضيات أو الحقائق التي أسسها منهج الاستنباط، في مقدار واسع من معرفتنا التجريبية الحسّية، فإن القواعد المعنيّة هي قواعد الدليل الممكن، كما ساعد لوك على تعريفها، خاصة، في الكتاب .IV. وبتحقيقنا حركة التعليق والفحص المزدوجة هذه، نكون قد سحبنا سيطرة تفكيرنا ونظرتنا وأبعدناها عن العاطفة أو العادة أو السلطة، وتحملنا المسؤولية بأنفسنا، عنها. فنظرية لوك تخلق وتعكس أيضاً مثالاً أعلى للاستقلال والمسؤولية الذاتية، ونظرية في العقل المتحرر من العادة المؤسَّسة والسلطة السائدة، محلياً.

لقد استعرت مصطلح "المسؤولية الذاتية" من هوسرل[14] (Husserl) بغية وصف شيء شارك فيه لوك ديكارت (الذي طبق هوسرل المصطلح عليه) والذي يمسّ التضادّ الجوهري مع سلطة العقل المتحرّر الحديث. فما يدعونا الكاتبان والتقليد الذي أسماه أن نقوم به، هو أن نفكر به، بأنفسنا. وكما هي الحال عند ديكارت، رأى لوك أن المعرفة لا تكون أصليةً إلا إذا أنشأتها أنت نفسك. قال لوك:

لكي، أنا أفكر، قد نأمل، عقلياً، أن نرى بعيون أناس آخرين، كما نعرف عبر أفهام أناس آخرين. وبمقدار ما نفكر نحن أنفسنا ونفهم الحقيقة والعقل، كذلك نحن نحوز على المعرفة الحقيقية والصادقة. وطواف آراء الناس الآخرين في أدمغتنا لا يزيد، ولو بمثقال ذرة، من معرفتنا، مع أنها قد يصدف أن تكون صائبة. وما يعتبرونه علماً، هو ليس إلا آراء عندنا، عندما نتخلّى عن الصعود إلى الأسماء الموقَّرة، ولا نوظف، كما فعلوا، عقلنا لكي نفهم تلك الحقائق التي أضفت عليهم الشهرة... في العلوم، كل واحد يحوز على الكثير، بقدر ما يعرف ويفهم: غير أن ما يعتقد به، ويثق به، هو مِزَق. (I.4.23).

طبعاً، قال أفلاطون شيئاً شبيهاً. والحق يُقال، إن معرفة الشيء تختلف عن الاعتقاد به. فبالنسبة للأولى، عليك أن تكون قادراً على "توفير شرح"[15]، أن تذكر سبب كونه كذلك. وهذا يشمل الانفصال عن الكثير من معتقدات مجتمعك المقبولة، التقليدية. غير أن المختلف عند الحديثين يتمثَّل في أن شرط قيام الإنسان به، بنفسه عمل راديكالي واستثنائي، وهذا بفضل نظريتهم الخاصة بالعقل، ذاتها.

وأفلاطون يأمرنا بأن نقف ضد العادة و"الرأي" لكي نصل إلى الحقيقة. غير أن الحقيقة التي نصل إليها هي رؤية لنظام الأشياء. ولم يحصل استثناء مطلق، مبدأياً، يفيد أن أفضل سبيل لبلوغ ذلك، هو عبر الاسترشاد بمرجع ما ـ لا الرأي الشعبي الفاسد والمخطىء، وإنما عن طريق شخص يتمتع بالحكمة. ولا شك في أننا عندما نحوز على العلم، يمكننا أن نستغني عن الإرشاد، لكن الإرشاد قد يساعدنا للوصول إلى تلك الحالة الاستقلالية.

مقابل ذلك نجد أن المفهوم الحديث للعقل هو إجرائي. فما نحن مدعوون لعمله هو إنشاء صورة للأشياء متبعين قواعد التفكير العقلاني، وليس أن نصير متأملين للنظام. وكان تصوّرا ديكارت ولوك لتلك القواعد مختلفين، إلا أنهما كانا متفقين حول هذه النظرية الأساسية الخاصة بالعقل. وكان الهدف الوصول لمعرفة شكل وجود الأشياء، وتلك القواعد توفّر لنا أفضل أمل لتحقيق ذلك. فالعقلانية هي، وقبل كل شيء، صفة عملية التفكير، وليست المحتوى الواقعي الحقيقي المفكر.

ذلك هو التمييز الذي صاغه لوك في المقطع المقتبس، أعلاه. غير أن النهج الإجرائي هو انعكاسي، بشكل جذري، كما رأينا. فهو يشمل، أساسياً، وجهة نظر الشخص المتكلم. ويشمل التحرّر من معتقداتي وتركيباتي الخاصة، بغية إخضاعها للتدقيق. وهذا أمر طبيعي وعلى الشخص أن يقوم به، بنفسه، لنفسه. فنحن لا نكون مستقلين عندما ننجز العلم، إذ يجب أن يكون طريقنا كله إلى هناك مستقلاً، على نحو راديكالي، إذا أريد للنتيجة أن تكون علماً.

ذلك هو سبب كون نموذج العقل هذا مستثنياً السلطة المرجعية، استثناءً صلباً. وفي حالة لوك، نجد أن شرط العقل المتحرّر تعزّز بالمبدأ البروتستانتي، مبدأ الموالاة الشخصية. وقد سبق، في المقطع الذي استشهدت به، قبل قليل، أن أكدَّ لوك لنا ما يأتي: "لم يكن عملي، سواء لجهة التخلي عن أي مرجعية أو اتباع أي مرجعية، في الخطاب الآتي: الحقيقة هي هدفي الوحيد" (I.4.23). وذلك هو سبب تكلم لوك، في أغلب الأحيان، عن مسألة العقل بمفردات التعارض الدراماتيكي بين العبودية والحرية. فالحرية صعبة، ويصعب للإنسان أن يحققها وحده، متّبعاً عملية تفكيره. غير أن أولئك الذين يخفقون في عمل ذلك، تلك المخلوقات غير الاجتماعية العادية، المجروفة بالتيّار، هي خاضعة للإخضاع. وقد وجَّه لوك تحذيراً قاسياً لأولئك المتمين إلى النخبة، لكنهم سعيدون بالتخلّي عن مسؤولية التفكير. قال: "العمي سيقادون، دائماً، من الذين يرون، أو يسقطون في الحفرة: والذي يكون مثل ذلك في فهمه، هو، وبكل تأكيد أكثر خضوعاً من سواه ، وأكثر عبودية" (4.20.6).

كان كتاب **مقالات** (*Essays*) كله موجَّهاً ضد أولئك الذين أرادوا السيطرة على الآخرين بواسطة مبادئ مخادعة افترضوها يقينية، مثل تلك التي وصفت بأنها "داخلية فطرية". وفي كلامه عن "هؤلاء الذين أحبّوا أن يكونوا أسياداً ومعلمين، قال لوك:

لأنهم، مرةً، أنشؤوا هذا المعتقد ـ أنه يوجد مبادئ داخلية فطرية، فقد ربّوا أتباعهم على ضرورة تلقيّ بعض العقائد الشبيهة، مما يعني إبعادهم عن استعمال عقلهم الخاص وحكمهم هم، وجعلهم يصدقونهم ويثقون بهم من دون فحص إضافي، وفي مثل هذا الوضع، وضع السذاجة العمياء، يصبحون أسهل لأن يحكمهم بعض أنواع الرجال ويستغلهم، أي الرجال من ذوي المهارة والمركز، لتأديبهم وإرشادهم" (I.3.25).

هذه النظرة المضادة للغائية والمشيّئة للعقل لم تلغِ، فقط، نظريات المعرفة التي افترضت وجود تناغم فطري داخلي مع الحقيقة، إنها موجهة، أيضاً، ضد النظريات الأخلاقية التي تعتبرنا ميّالين، طبيعياً، نحو الخير ـ وأولها، طبعاً، تلك التقاليد الرئيسية التي وصلت إلينا من القدماء: الأفلاطونية، الأرسطية، والرواقية. فالتحرّر لا بدَّ من أن يغيّر نظريتنا الخاصة بالدافع، أيضاً. ولوك، الذي كان مثل النظريات الأخرى المضادّة للغائية، والتي تقدّمته، وكان يحذو حذو غاسندي (Gassendi)، تبنّى نظرية تقول بالمتعة واللذة (Hedonist) فاللذة والألم هما، الخير والشر، عندنا.. "إذن، لا تكون الأشياء خيراً أو شراً إلا بالنسبة إلى اللذّة أو الألم" (2.20.2). فهما اللذان يدفعاننا. "فاللذة والألم وما يسببهما ـ الخير والشرّ، هما المحوران اللذان تدور حولهما عواطفنا" (2.20.3). غير أن لوك، باتباعه نظرته التشييئيّة للعقل يحوّل تلك النظرية القديمة تحويلاً مشيّاً. فالذي يحركنا ليس المطمح بالخير، بشكل مباشر، أي اللذّة، لكنه "القلق (2.21.31). وقد حسب لوك الرغبة كنوع من القلق قال: "كل آلام الجسد، مهما كان نوعها، وعدم استقرار العقل، هي قلق (المرجع السابق نفسه). لذا، فقد اعتبرت الرغبة في شيء نوعاً من ذلك الجنس. إنه القلق الذي يثيره غياب خير ما. غير أنه، ليست جميع الأشياء التي هي خير لنا يثير غيابها قلقاً، حتى لو كانت جميع الأشياء التي نعرفها

خيراً لنا. ولا يثيرنا الخير العظيم دائماً. وإذا فعل فإنا سوف نصرف، وبوضوح، القسم الأعظم من محاولاتنا لتأمين خلاصنا الأبدي، هكذا قال لوك (2.21.38).

ما يجب أن يحدث لكي يحركنا الخير هو وجوب إثارته فينا قلقاً. فهو لا يحركنا إلا بعلاقته بذلك القلق. قال لوك: "الخير والشرّ، حاضرين أو غائبين، يعملان على العقل، هذا صحيح. غير أن الذي يحدِّد الإرادة، مباشرة، ومن وقتٍ لآخر، للقيام بكل عمل اختياري، هو قلق الرغبة (2.21.33)، والتوكيد في الأصل". ووصف لوك، بشكل مميَّز، كيف يجب أن يكون ذلك عبر إحداث حجّة شبه ميكانيكية، قال: "هناك سبب آخر بشرح كون القلق وحده الذي يحدِّد الإرادة، وهو: لأنه وحده الموجود، وليس من طبيعة الأشياء أن يكون الغائب هو العامل، وهو ليس بموجود" (2.21.37). فنظريته مبنيّة على المبدأ الميكانيكي المشهور الذي قال باستبعاد الفعل من مسافة.

وهكذا نرى أن لوك ينقل تطبيق التحرّر إلى أبعاد غير مسبوقة: ففعلنا المدفوع إلى ما يجلب لنا اللذة، حتى هذا الفعل ليس بقوي الأساس، في نظام التجمع. فلا بدَّ له من أن ينشأ عبر رابطة مؤسسة مع حالة داخلية، هي نفسها لا هدف داخلي فطري لها. فنحن نعرف أصول البسيكولوجيا الاختزالية الحديثة ونظرية التعزيز. وفي حين يتكلم البسيكولوجيون، في القرن العشرين عن "العادات"، يتكلم لوك عن الربط الذي يقيمه كل واحدٍ منا بين القلق الداخلي وخيرات معينة بوصفها "متعاً" لنا. (2.21.56).

وهذا يمكن أن يكون، وقد كان، الأساس لنظرية حتميّة خاصة بالدافع الممتع تعتبر الناس مدفوعين، وبشكل ثابت، برغباتهم القوية، وبدا لوك متجهاً في تلك الوجهة في 2.21.46 حيث قال، إن القلق "الأشد ضغطاً" هو الذي يحدِّد الإرادة، وبشكل طبيعي. غير أنه، كما في نظرية المعرفة، فقد قُصِدَ من التشييء جعل السيطرة ممكنة. ولوك قدَّم الإرادة. أما العقل فله "القوة القادرة على تعليق تنفيذ أيّ من رغباتها، وهكذا، فإن جميعها، الواحدة تلوَ الأخرى، حرّ في اعتبار أهداف منها، وفحصها من جميع الجوانب، ومقارنتها مع غيرها" (2.21.53،

أيضاً، 48). فنحن نستطيع، إذا اتَّبعنا قواعد الدليل العقلية، أن نحدِّد ما هو الخير الأعظم، وسوف نسعى في طلبه، بأنفسنا. وعلاوة على ذلك، فإن ذلك سوف يحسِّن متعتنا بحيث تكتسب وزناً دافعياً. وهكذا قال لوك:

يمكن للمرء أن يعلِّق فعل اختياره فلا يتحدَّد لصالح الشيء المقترح أو ضدّه، حتى يفحصه ويرى ما إذا كان، حقيقة، ذا طبيعة، في ذاته وفي نتائجه، تجعله سعيداً أو لا. لأنه عندما اختاره مرةً، وصار جزءاً من سعادته، فإنه رفع الرغبة، وذلك سبَّب له القلق المتناسب مع ذلك الرفع (2.21.57).

وهكذا، نرى أن انسحابنا من نفوسنا ومن "متعتنا" القائمة، تماماً، مثل الحالة الخاصة بنظرياتنا ومعتقداتنا، سمح لنا بإمكانية إعادة صنع نفوسنا بشكل أكثر عقلانيةً وفائدة. فنحن مخلوقاتٌ ذات روابط عَرَضية وممكنة، في المطاف الأخير، أعني: لقد شكلنا عادات معينة. غير أننا نستطيع أن نتخلّى عنها ونعيد تشكيلها. قال لوك:

الطريقة السائدة والرأي العمومي أقاما أفكاراً خاطئة، وأنشأت التربية والعادة عادات سيئة، كما أن قيم الأشياء العادلة أزيحت، وأفسدت أذواق الناس. فلا بدَّ من اعتبار الألم علاجاً لها، والعادات المضادّة غيرت متعنا، ووفّرت لنا متعة بما هو ضروري ومؤدٍّ إلى سعادتنا" (2.21.71).

فقد افتتح التحرّر إمكانية إعادة التكوين الذاتي.

أما بالنسبة إلى الأهداف العقلية لإعادة تكوين الذات تلك، فقد كان لوك واضحاً بقوله، يجب أن تتبع القانون الذي وضعه الله، والذي دعاه، أيضاً، في بعض الأوقات، القانون الطبيعي. ولا يقتصر هذا فقط، على ما يجب أن نفعله أخلاقياً، لكنه أيضاً، الذي يؤدي إلى سعادتنا العظمى كما يتضح ذلك عندما نفكر بالأفراح "التي لا توصف بكلام"، ومثلها، بالآلام،التي يصنعها الله كثواب وكعقاب. فطبقاً لتعريف لوك، يبدو ذلك السبيل الأخلاقي الأعلى، فقط، لأنه مرسوم من مشرِّع يمكنه أن يصل آلاماً بالأوامر. قال لوك:

الخير والشر الأخلاقي... هما، فقط، الانسجام أو الاختلاف بين أفعالنا الاختيارية وقانون ما، حيث يصيبنا الخير أو الشرّ من إرادة وقوة المشرِّع، والخير أو الشرّ، اللذة أو الألم التابع لتطبيقنا القانون الذي سنّه المشرِّع أو انتهاكنا له هو الذي ندعوه ثواباً وعقاباً" (2.28.5).

بذلك يضع لوك نفسه في تقليد المذهب الإرادي (Voluntarism) الثيولوجي (اللاهوتي)، الذي، كما كنا رأينا هو منسوج بقوة مع نشوء المذهب الميكانيكي، كما أن نظريته، نظرية الأمر الخاصة بالقانون الطبيعي تجعله مصطفاً إلى جانب بوفندورف (Pufendorf)ومجرىً فكرياً مؤثِّراً في زمنه. غير أن لوك جمع ما بين المذهب الإرادي ومذهب اللذة، بحسب ما ذكر تولي[16] (Tully) (أما ما يُفيده هذا الموقف بوصفه نظرة أخلاقية، فسوف أنظر فيه، أدناه).

وهنا، أريد أن أنظر إليه من ناحية كونه شكلاً من أشكال التشييء الذاتي راديكالياً جديداً وغير مسبوق. إن التحرّر من نشاط الفكر ومن الرغبات والمذاقات الطائشة يسمح لنا أن نرى أنفسنا أهدافاً لإصلاح بعيد المدى والأثر. وقد خضعت نظرية "العادة" لتغيير: فلم تعد تحمل قوتها الأرسطية، حيث كان يقال، إن عاداتنا (hexeis) شكلت على خلفيّة طبيعة ذات ميل معين. فصارت العادات، الآن، تربط عناصر لا يوجد بينها علاقات تناسب طبيعي. وصارت الروابط الملائمة تُحدَّد بطريقة نفعية فقط، أي، بما يجلب أفضل النتائج، اللذة، أو السعادة.

الشخص الذي يمكنه أن يتبنّى هذا النوع من الموقف الفكري التحرّري الراديكالي ويطبقه على نفسه أو نفسها مع نظرة تتعلق بإعادة التكوين، أدعوه الذات "الدقيقة". وإن اتّخاذ المرء لهذا الموقف الفكري معناه مساواته بقوة التشييء وإعادة التكوين، وبهذا العمل يكون إبعاده نفسه عن جميع السِّمات الجزئية التي هي عرضة للتغيّر. فما نحن جوهرياً ليس من هذا الأخير في شيء، وإنما نحن الذين يقدرون على تحديدها والاشتغال بها. وهذا هو ما قُصد أن تنقله صورة الفكرة، مستخدمين مصطلحاً هندسياً، أي: الذات الحقيقية "عديمة

الامتداد"، فهي لا توجد في مكان، وإنما في هذه القوة، قوة تثبيت الأشياء كأهداف.

تلك القوة ترقد في الوعي. وهكذا، نجد أن لوك، في بحثه الهُويّة الشخصية في كتاب: **مقالات** (*Essays*) (2.27) رفض تشبيه الذات أو الشخص بأي جوهر، مادي أو غير مادي، بل جعلها تعتمد على الوعي. قال:

وذلك إلى الحدّ الذي يستطيع عنده أي كائن عاقل أن يكرر فكرة أي فعل ماضٍ بنفس الوعي الذي كان عنده، في البداية، وبالوعي ذاته الذي عنده، بأي فعل حاضر، فإنه نفس الذات الشخصية. إذ بفضل وعيها بأفكارها وأفعالها الحالية، هي ذات بالنسبة لذاتها الآن، وستظل كذلك، الذات نفسها، ما دام يمكن أن يمتدّ الوعي ذاته إلى أفعال ماضية وأخرى مستقبلية، ولن تكون بالبعد الزمني، أو بتغير الجوهر، شخصين، كما لا يتغير الرجل بلبسه ملابس أخرى اليوم مختلفة عما فعل في الأمس، مع نوم طويل أو قصير بينهما، فالوعي ذاته هو الذي يربط تلك الأفعال البعيدة بالشخص ذاته، مهما كانت المواد التي أسهمت في إنتاجها". (2.27.10) (التوكيد في الأصل).

أو، أيضاً:

"واضح أن الوعي، مهما كان مدّة في الزمان ـ ولو كان لعصور مضت ـ هو الذي يوحِّد الوجودات والأفعال، البعيدة جداً في الزمان، في الشخص نفسه، كما يفعل بالوجودات والأفعال الخاصة باللحظة السابقة مباشرة: لذا، فإن من يحوز على وعي الأفعال الحاضرة والماضية، هو الشخص ذاته الذي إليه تعود". (2.27.16).

تلك النظرة الذاتية الراديكالية للشخص[17]، دافع عنها لوك بسلسلةٍ من التجارب الفكرية الغريبة، على سبيل المثال، كلامه عن ذات الوعي المقيم في أجساد مختلفة، أو عن وعيين يشتركان بجسد واحد، أو أجساد تتبادل الوعي، وهي التي كانت أساس تأملات بارفِتْ (Parfit)، التي ذكرتها في القسم 2.1[18].

غير أن الأغلوطة الدائرية هنا، هي من النوع الإيحائي. فقد افترض أن شيئاً ندعوه وعياً أو وعياً ذاتياً يمكن تمييزه بوضوح عن تجسّده، وسمح للاثنين أن ينفصلا ويعودا إلى التركيب في تجارب فكرية مختلفة، وأن وعينا الذاتي يمكن فصله عن تجسّده. فقد طُلب منا أن نتخيَّل شيئاً يفترض أنه غريب لكنه واضح في وصف صورة أمير مستيقظ في جسد إسكافي. غير أن السؤال هو: ما الذي يميّز ذلك عن مَثَل الإسكافي الذي يستيقظ وقد فقد ذاكرته عن ماضي حياته، والشعور الغريب بأنه يتذكّر تجارب شخص آخر، كما يكون للناس تجارب أشخاص توفوا منذ زمنٍ طويل[19]؟

أنا أرى أن الوعي المنفصل وهم، لكنه ظلّ للذات الدقيقة. وإن الموقف الفكري الذي يقول بالفصل يولّد صورة عن أنفسنا بأننا ذوو وعي مستقل مما يدعم الموقف الفكري ويسوغه، وهو أساس الوعد الراديكالي بسيطرة الذات وإعادة جعلها صامدة. الرابطة الوثيقة بين عقيدة لوك الذاتية الخاصة بالشخص وإمكانية صنع الذات تظهر في البحث في هذا الفصل، حيث يخبرنا لوك أن "الشخص" الذي هو الاسم الذي نطلقه على الذات "هو مصطلح قانوني قضائي مخصَّص للأفعال وما تستحق، لذا، فهو يخص الفاعلين العقلاء، القادرين على فهم القانون والسعادة والشقاء" (2.27.26). فالشخص نفسه X هو الكائن الذي يستحق أن يُكافأ أو يُعاقب لأفعال X وإخفاقاته، أي: "في هذه الهُويّة الشخصية يتأسس كل حق الثواب والعقاب. والسعادة والشقاء هما ما يهم كل واحد لنفسه، ولا يهمّ ما يحصل من أي مادة، لا تتصل بالوعي أو تتأثر به" (2.27.18). وهنا يقرّ لوك، بطريقته الخاصة ما بحثه في الجزء الأول (القسم 2.2)، أعني: العلاقة الوثيقة بين فكرتنا عن الذات وفهمنا الذاتي الأخلاقي. فشخص لوك هو الفاعل الأخلاقي الذي يتحمَّل المسؤولية عن أعماله، في ضوء ثواب وعقاب مستقبلي. وإن الصورة التجريدية للذات تعكس، وبإخلاص، مثاله الأعلى الخاص بالعمل المسؤول.

2.9

لقد كان تأثير لوك في عصر التنوير عظيماً، ولم يكن ذلك عبر نظريته في

المعرفة فقط، وإنما عبر تحرّره الراديكالي وتشييئه للبسيكولوجيا الإنسانية، أيضاً. ولا ريب في أن جزءاً من ذلك يعود إلى الاقتراب من المطابقة النسبية بين آرائه في المعرفة والنموذج النيوتوني المظفَّر، وبالنسبة إلى البديل الديكارتي، على الأقل. غير أن ذلك ليس بالقصة كلها. فالقوة الهائلة للذات الدقيقة، عند لوك، التي كانت في عصر التنوير وما بعده صدرت، أيضاً، من المكانة المركزية للموقف الفكري المتحرّر، التهذيبي من الذات، في ثقافتنا. وقد ذكرت، سابقاً، ظهور ممارسات تهذيبية في مجال واسع، في تلك الحقبة في الممارسة العسكرية، المستشفيات والمدارس، أيضاً، بوصفها ممارسات السيطرة الإدارية المنهجية والتنظيم.

طبعاً، لم تكن نظرية لوك التعليل الممكن والوحيد لتلك الممارسات. فقد بدأت تنتشر، قبل ابتداع تلك النظرية. هذا التمييز مهم، لأن الممارسات تُطابَق، أحياناً، وبشكل فوضوي مع تلك الفلسفة في النقاشات المعاصرة حول الحداثة. غير أن مطابقة من ذلك النوع مستحيلة عقلياً، إذ هي تخلط نوعين من الأشياء مختلفين: فمن جهة نجد نشوء قوى جديدة من السيطرة الذاتية ومن إعادة تكوين الذات، يتطلب موقفاً فكرياً متحرراً، من الذات، ومن جهة أخرى، نجد نظرية خاصة جزئية تصوّر الذات بأنها قادرة، مبدئياً، على نوع من التحرّر الكلي. النوع الثاني بوصفه نظرية صالح للقبول أو الشجب (وأنا راضٍ بالقول، إنها تستحق الشجب القوي)، لكن النوع الأول، فموقفنا هو إمّا أن ننجحه أو لا (ومن المؤكّد أننا قمنا بذلك ـ وطَلَبا للأغنى".

غير أن العلاقة هي، في ذات الوقت، وثيقة بين النوعين. فالنظرية هي، وبكل تأكيد، تلك التي تكون متطابقة مع الممارسات، والتي تزكّي نفسها لهؤلاء المتلزمين التزاماً عميقاً بتلك الممارسات، إذ هي التي تعقلنها، تسوِّغها، وتخلق آمالاً بعيدة لفعاليتها في الشؤون الإنسانية. ولا شك في أن هذه النظرية أسهمت في تقدّمهم المظفَّر، في الثقافة المعاصرة.

وربما كان الذي جعل لوك أعظم معلم في عصر التنوير متمثِّلاً في جمعه

عاملين، هما: توفير شرح معقول للعلم الجديد بوصفه معرفة صائبة مع نظرية خاصة بالسيطرة العقلية للذات، وأنه ضمَّ الاثنين معاً تحت المثال الأعلى الذي هو المسؤولية ـ الذاتية العقلانية. فهناك أشياء كثيرة أعلن عنها، وبمرجعيّة، أنها صائبة، في العلم وفي الممارسة كليهما، لكنها لا تستحق شيئاً. فالشخص ذو المسؤولية الذاتية والعقلاني ينفكّ عنها، ويعلّق التصاقه بها، وبعد امتحان صوابها، يعيد تكوينها أو يبدّلها.

جمع الرزمة هو مثال أعلى للحرية والاستقلال، مدعَّماً بمفهوم للتحرّر وللعقل الإجرائي. وهذا وفَّر لنظرة لوك نفوذاً عظيماً، ليس في القرن الثامن عشر، وإنما امتدَّ إلى يومنا. والذين رفضوا الكثير من عقائد لوك، حتى هؤلاء، شعروا بقوة نموذجه. فيمكننا أن نراه، بطريقة ما، في بعض النقاشات المعاصرة حول الهُويّة، كما سبق لي أن ذكرت[20]. وهي تتخلَّل البسيكولوجيا الحديثة. وبالإضافة التطورات الواضحة في النظرية التعليمية الحديثة[21]، هي الأساس، كما اعتقد، لمفهوم الإيغو(*) (ego) الفرويدي المكتمل، الذي ينتمي للنموذج والبنيوي، فالإيغو، في جوهره، هو آلة مسيِّرة، من قوة غريزية ذاتية، (بالرغم من أنها تستمد القوة من ألـ إدْ (id) لكي تعمل. فوظيفته المناورة في مجرى العقبات الذي لا يسلك والذي يضعه إدْ (id)، والإيغو الأعلى والواقع الخارجي. وقواه أقل، بما لا يُضاهى، من قوى الذات الدقيقة، عند لوك، لكنه، مثل جدّه، هو جوهرياً، قوة متحرّرة للعقل النفعي.

وهكذا، نجد، إذا تتبعنا موضوع السيطرة الذاتية عبر تعاقب وتغير تقليدنا الغربي، تحوّلاً عميقاً، في الطريق كله، بدءاً من هيمنة الفعل بوصفه رؤية للنظام الكوني إلى نظرية الشخص الدقيق المتحرّر الذي يمارس السيطرة النفعية. وأنا أرى أن هذا ساعد على شرح سبب اعتبارنا نفوسنا "ذواتاً"، اليوم.

كانت القدرة العقلية الحاسمة، عند الأخلاقيين القدامى العظماء تتمثَّل

(*) يمكن ترجمة الـego بالأنا (المترجم).

في رؤيتهم النظام ـ في الكون (أفلاطون) أو في أولويّة الأهداف الإنسانية (عند الرواقيين). فالاستبطان، أي فحص المرء أفكاره ومشاعره ودوافعه، لم يكن له أهمية عند أفلاطون، كما لم يُعتقد بأنه حاسم عند الرواقيين. فالرواقيون لم يقدِّموا لنا نقاشاً حول العقل، الطبيعة، والكفاية الذاتيّة لكي يقنعونا بوجوب أن لا ننشىء مخزوناً من المِتَع العادية، ولم يطلبوا منا أن نفحص نفوسنا.

عكس ذلك ما نقع عليه في المثال الأعلى الحديث للتحرّر الذي يتطلَّب وقفة انعكاسية فكرية. فعلينا أن نتحوّل إلى الداخل ونصبح واعين بنشاطنا وبالعمليّات التي تشكلنا. علينا أن نتحمل مسؤولية إنشاء تمثيلنا الخاص للعالم، وإلاّ استمر من دون نظام، وبالتالي من دون علم، يجب أن نتحمل مسؤولية العمليات التي به تتشكل الروابط وتشكّل شخصنا ونظرتنا. فالتحرّر يتطلّب أن نتوقّف عن العيش، في الجسد، هكذا وببساطة، أو في داخل تقاليدنا أو عاداتنا، بتحويلها إلى أهداف لنا، وإخضاعها لفحص راديكالي جذري ولإعادة تكوين.

وطبعاً، دعانا الأخلاقيون الكلاسيكيون العظام، أيضاً، إلى التوقّف عن العيش بعادات وممارسات طائشة. غير أن تفكيرهم حوَّلنا نحو نظام موضوعي وليس بذاتي. عكس ذلك كان التحرّر الحديث الذي دعانا إلى الانفصال عن نفوسنا عبر التشييء الذاتي. وهذه عملية لا يمكن تنفيذها إلا في منظور الشخص المتكلم. فهي لا تقول لنا، مثل الرواقية، أن نكون واعين بما له قيمة للبشر ومثل أفلاطون، أن نركّز على صفات العقل والرغبة وعلاقتهما بما نعرف عن الحياة السعيدة. فهي تدعوني لأكون واعياً نشاطي الفكري أو عملياتي الخاصة بالتعوّد، بغية التحرّر منها وتشييئها. والحق يُقال، إن صورة نفسي، كلها، كطبيعة مشيَّئة (الغريبة والمشكو بها، في النهاية)، التي جعلها ذلك التحوّل الحديث مألوفة عندنا، لم يكن مُتاحاً الوصول إليها إلا عبر ذلك النوع من الوقفة الفكرية الانعكاسية التي أدعوها التحرّر. فلا بدَّ من تدريبن ودفعنا إلى القيام به، ليس فقط، بواسطة العقائد الناهية الكابحة طبعاً، وإنما وبالأكثر، عبر جميع أنظمة التهذيب التي لم تزل غير منفكّةٍ عن الأسلوب الحديث لحياتنا، أنظمة السيطرة الذاتية، في الميادين الاقتصادية، الأخلاقية والجنسية. وهذه الرؤية هي ابنة وقفة

فكرية انعكاسية خاصة، وهذا هو السبب الذي يشرح لماذا، نحن الذين كُوِّنا لكي نفهم نفوسنا ونحكم عليها بمفرداتها، نصف نفوسنا بالتعابير الفكرية الانعكاسية التي تنتمي إلى تلك الوقفة، أعني: "الذات"، "الأنا"، "الإيغو ".

ذلك جزء من القصة، على الأقل. الجزء الآخر هو تلك الذات التي تنشأ من تشييء طبيعتنا المعطاة والانفصال عنها لا يمكن تشبيهها بأي شيء في ذلك الوجود المعطى. فليس يسهل تصوّرها بأنها مجرد قطعة أخرى من العالم الطبيعي. يصعب علينا أن ندرج الأرواح أو العقول، ببساطة، إلى جانب أي شيء موجود. وقد كان هذا منبع قلق فلسفي مستمر في الأزمنة الحديثة لم يكن له مثيل عند القدماء. وقد جُرِّبت حلول مختلفة ـ المذهب الاختزالي، النظريات "المتجاوزة" (Transcendental)، وعودات إلى المذهب الثنائي ـ إلا أن المسألة استمرت تزعجنا لأنها لم تُحلّ. وأنا لن أعالج هذه المسألة، هنا. فرأيـي هو أن هذه الوضعية التي لا أساس لها "الماوراء العالم" للذات المشيِّئة تقوّي الدافع الموجود لوصفها كذات. وجميع التسميات الأخرى يبدو أنه يضعها في مكان ما في جدول الأشياء، بوصفها إحداها. وبدا أن الإنسان الدقيق ليس شيئاً آخر سوى "ذات"، و"أنا".

هنا، نرى أصل إحدى أعظم مفارقات الفلسفة الحديثة. فقد ساعدت فلسفة التحرّر والتشييء على خلق صورة للكائن البشري، وكان أكثرها تطرّفاً في أشكال معينة للمذهب المادي منها أزيلت البقايا الأخيرة للذاتية. إنها صورة الكائن الإنساني من منظور الشخص الثالث. والمفارقة المنطقية تَمْثُل في أن هذه النظرة القاسية مرتبطة بوقفة عقلية للمتكلم أو مؤسسة عليها أو طبقاً لمرتبتها المركزية. فالموضوعية الراديكالية لا تُعقل ولا تكون مُتاحةً إلا عبر ذاتيّة راديكالية. وقد علَّق هايدغر كثيراً على هذه المفارقة، مثلاً، في نقده للمذهب الذاتي، كما علَّق عليها ميرلو بونتي (Merleau–Ponty) فالمذهب المادي الحديث لا يكون كما هو عندما يرى الإنسان تلك الرابطة، وفقاً لما قاله هذان الفيلسوفان. أما، بالنسبة لمن لم يروها، فإن مسألة "أنا" تعود، كفكرة مكبوتة، وكأحجية لا حلّ لها[22].

بالنسبة إلينا، هو الشخص ذات، بشكل لم يكنه ولم تكنه، عند القدماء. وكما ذكَّرنا فوكو، حديثاً، غالباً ما صاغ الأخلاقيون القدماء، الأمرَ: "اعتنِ بنفسك"[23]. وأقنعنا إبيكتيتوس بالقول، إن كل ما يُهمنا هو حالة (Hēgemonikon) أي الجزء الحاكم، الذي يترجم أحياناً، "بالعقل"، أو "الإرادة". وكان هؤلاء يبدون مثل معاصرينا. غير أن الواقع هو وجود فجوة بيننا وبينهم. والسبب هو أن التفكير الانعكاسي الجوهري عندنا هو راديكالي، بمعنى هذا المصطلح الذي قدَّمته في الفصل السابع فالتحرَّر يتطلّب وقفة المتكلّم الفكرية.

ذلك ما يميّز الكتّاب الكلاسيكيين عن أتباع ديكارت، لوك، كَنْتْ، أو عن أيّ واحدٍ، في العالم الحديث. فالتحوّل إلى ذات الإنسان هو، الآن أيضاً، وبشكل لا مهرب منه، تحوّل إلى ذات الإنسان في منظور المتكلِّم، وهو تحوّل إلى الذات بوصفها ذاتاً. فذلك ما عنيت بالتفكير الانعكاسي الراديكالي. ولأننا موجودون وجوداً عميقاً فيه، نحن لا نقدر إلا الوصول إلى اللغة الفكرية الانعكاسية.

10

سبر "الحالة الإنسانيّة"

لقد تتبعت نوعاً واحداً من أنواع التحوّل إلى داخل الذات، وهو الذي وُظِّف في صنع الهُويّة الحديثة. ونقلتني هذا الرحلة من أفلاطون إلى التحوّل الداخلي عند أوغسطين إلى وقفة التحرّر الفكرية الجديدة التي دشَّنها ديكارت، وعزَّزها لوك. وتتبع هذا التطور معناه تتبع نشوء مظهر واحد من مظاهر الذات الحديثة. وإن تبنّي وقفة التحرّر الفكرية تجاه ذات الإنسان ـ حتى لو يمضي بها إلى تطرف الدقّة الذي قال به لوك ـ عرَّف فهماً جديداً للفعالية الإنسانية وقواها المميّزة. وترافق مع ذلك مفاهيم جديدة للخير ومواضع جديدة للمنابع الأخلاقية، أي: مثال أعلى للمسؤولية الذاتيّة مع تعريف جديد للحرية وللعقل الذي يرافقها والشعور المترابط بالكرامة. فالعيش وفقاً لهذا التعريف، ونحن لا نستطيع أن نخفق في ذلك، لأنه يتخلَّل العديد من طرائق وممارسات الحياة الحديثة ويعقلنها ـ معناه التحول: إلى نقطة نرى منها طريقة الوجود تلك عاديةً، وأنها راسية في طبيعة الإنسان (Perennial) كما هي أعضاؤنا الفيزيائية. فنصل إلى الاعتقاد بأن "نملك" ذواتاً كما نملك رؤوساً. غير أن الفكرة عينها التي تفيد أننا نملك "ذاتاً" أو أننا "ذات"، وأنا الفعالية معرَّفة بأنها "الذات"، هي فكرة انعكاسية لغوية خاصة بفهمنا الحديث والانعكاسية الفكرية التي يشتمل عليها مكون وجودنا عميقاً في هذا الفهم، لا نستطيع إلا أن نصل إلى تلك اللغة، لكن هذا لا يحصل دائماً.

غير أن هذا هو مجرد نوع واحد من الخيوط فقط، وسوف أتَّخذ خيطي المرشد تلك الأفهام المتابعة للمثال الأعلى للسيطرة الذاتية. وهذا هو الذي كان أساس التقابل بين أفلاطون وديكارت. غير أن خط التطوّر عبر أوغسطين ولَّد أيضاً، نماذج من السَبْر الذاتي شكّلت، وبصورة حاسمة، الثقافة الحديثة.

لقد كان التحوّل الداخلي، عند أوغسطين، ذا تأثير عظيم، في الغرب، أولاً، في تدشين مجموعة من أشكال الروحانية المسيحية، استمرت عبر القرون الوسطى، ثم عادت وازدهرت من جديد، في عصر النهضة. وأخيراً، اتَّخذ ذلك التحوّل، فيما بعده أشكالاً علمانية. فنحن صرنا نذهب إلى الداخل، لكن لإيجاد الله، بالضرورة، نحن نذهب لاكتشاف نظام، أو لإضفاء نظام ما، أو معنى ما أو تسويغ ما على حياتنا. وباستعادتنا للأحداث، يمكننا أن نعتبر كتاب أوغسطين: **اعترافات** (*Confessions*) أول أعظم كتاب في نوعٍ يشتمل، فيما يشتمل على كتاب لروسّو له ذات العنوان، وكتاب غوته (Goethe): (*Dichtung und Wahrheit*) وكتاب ووردز وورث (Wordsworth) **ومقدِّمة** (*Prelude*)، باستثناء الحقيقة المفيدة أن أسقف هيبو (Bishop of Hippo) تقدَّم الذين بعده بما ينوف عن الألف عام.

ثمَّة انعطافة، هنا، وقد يكون مونتينهو الشخصية التي تمثلِّها. فهناك دليل يفيد أنه، عندما باشر في تأملاّته، فإنه شارك وجهة النظر التقليدية التي أفادت، أنها يجب أن تنفع في استعادة الاتصال بجوهر الوجود الباقي، الثابت، الذي لا يتغير، في كل واحدٍ منا. وذلك كان الاتجاه الإجماعي الحقيقي للفكر القديم، أعني: تحت الرغبات القُلَّب الحُوَّل، في الروح التي لا تتصف بالحكمة، ومقابل الحظوظ المتقلِّبة للعالم الخارجي، توفِّر لنا طبيعتنا الحقيقية، عقلنا، أساساً ثابتاً لا يتزعزع.

للإنسان الذي يعتقد بذلك، تظل المسألة الحديثة الخاصة بالهُويّة، غير مفهومة. فبحثنا الوحيد يمكن أن يكون لكي نكتشف في داخلنا الطبيعة الإنسانية الشاملة الواحدة. غير أن الأمور لم تجرِ كذلك، عند مونتين. فهناك بعض الدليل

يفيد أنه عندما جلس ليكتب وتحوّل إلى نفسه، شعر بقلق داخلي مخيف، قال: "روحي... وقد لعبت دور الفرس المتقلّبة والمنهوكة القوى... ولّدت فيَّ أوهاماً متطرّفة، ووحوشاً خيالية، من دون ثقافة، وأي سبب، وأحدها يجثم على الآخر"[1].

(Mon esprit... faisant le cheval eschappé... m'enfante tant de chimères et monstres fantasques les uns sur les autres, sans ordre et sans propos).

وكان رد فعله متمثِّلاً في ملاحظة وفهرسة أفكاره، مشاعره، استجاباته. قال: "فشرعت بالاحتفاظ ببيان عنها"[2] (J'ai commencé de les mettre en rolle). ومن ذلك نشأ موقف مختلف تماماً من عدم ثبات وعدم يقينيّة الحياة الإنسانية، والقبول بحدود، مستمدّ من المنابع الإبيقورية (Epicurean) والمسيحية.

ولم يكن الأمر متمثِّلاً في هجران هدف الاستقرار هجراناً كاملاً. فقد كان مونتين واعياً وعياً دقيقاً بتبدّل جميع الأشياء، وأولها الحياة الإنسانية، قال:

"لا وجود لوجود ثابت لوجودنا ولوجود الأشياء. فنحن وحكمنا وجميع الأشياء الفانية الأخرى مدفوعون كما بمهماز. وهي ونحن نتغير ونزول، من دون توقف... فنحن لا نتواصل مع الوجود، لأن كل طبيعة بشرية هي دائماً في الوسط بين الولادة والموت، فلا تعطي شيئاً من نفسها، سوى ظهور غامض وظلّ ورأي غير مؤكَّد وضعيف. وإذا ركّزت فكرك للنظر في وجودها، فسيكون حالك حال من يقبض على الماء"[3].

(Il n'y a aucune constante existence, ny de nostre estre, ny de celui des objects. Et nous, et nostre jugement, et toutes choses mortelles, vont coulant et roulant sans cesse... Nous n'avons aucune communication à l'estre, par ce que toute humaine nature est tousjours entre le naistre et le mourir, ne baillant de soy qu'une obscure apparence et ombre, et une incertaine et debile opinion. Et si,

de fortune, vous fichez vostre pensée a vouloir prendre son estre, ce sera ne plus ne moins que qui voudrait empoiner l'eau).

فالتغيّر الدائم لا يكون فينا، وحدنا، بل في كل مكان. قال:

كل العالم يجري على عجلات. وكل ما في داخله يتحرَّك من دون انقطاع، بلى، الأرض، وصخور القوقاز (Caucasus) وأهرام مصر، كل منها في حركة خاصة مع الشعب. وما الثبات إلا رقصة واهنة متذبذبة[4].

(Le monde n'est qu'une branloire perenne. Toutes choses y branlent sans cesse: la terre, les rochers du Caucase, les pyramides d'Aegypte, et du branle public et du leur. La constance mesme n'est autre chose qu'un branle plus languissant).

ومع ذلك، وربما بسبب ذلك، رأى مونتين أن يصف نفسه. وفعلياً أقول، إن النقطة الرئيسية في الجملة المقتبسة تمثِّل النوع الذي وصف به ذاته، فهي لا تسعى لطلب ما هو نموذجي، شامل ورفيع، بل تتبع محيطات الواقع المتغيّر لكائن واحد، هو نفسه. قال: هذه الحياة سوف تكشف مثل أي حياة سواها، لأن "كل إنسان يحمل ختم الحالة الإنسانية، كله"[5].

(Chaque homme porte la forme entiere de l'humaine condition).

جهدَ مونتين للتوصّل إلى توازن ما، حتى داخل المتغير الأبدي بتشبّهه وانسجامه مع النماذج التي مثَّلت طريقة حياته، الخاصة، في العيش في تغيّر متواصل. وهكذا، بالرغم من "أننا لا نتواصل مع الوجود"، فقد سعى مونتين، ووجد سلاماً داخلياً في[6] (maistresse forme). فالمعرفة الذاتية هي المفتاح الذي لا بدَّ منه للقبول الذاتي. وللانسجام داخل حدود حالتنا يفترض أن ندرك هذه الحدود، وأن نتعلَّم رسم محيطاتها من الداخل.

بهذا المعنى المجرَّد من مزاعم الشمولية، يمكن للطبيعة، ومن جديد، أن تكون قاعدتنا. قال:

"لقد... اتَّخذت لنفسي هذه القاعدة القديمة، بشكل صرف وبسيط: "أننا لا نستطيع أن نخطىء باتباع الطبيعة": وأن الوثيقة الحاكمة هي أن يجعل الإنسان نفسه منسجمة معها. فأنا لم أصحح (مثل سقراط) بالقوة والعقل أمزجتي الطبيعية، ولا بالفن الذي يمنع ميلي"[7].

(J'ai pris... bien simplement et cruement pour mon regard ce precepte ancient: Que nous ne sçaurions faillir à suivre nature, que le souverain precepte c'est de se conformer à elle. Je n'ay pas corrigé, comme Socrates, par force de la raison mes complexions naturelles, et n'ay aucunement troublé par art mon inclination).

علينا بهذه الروح أن نفهم القاعدة "أقود حياتي بالانسجام مع حالتها الطبيعية"[8].

(Mener l'humaine vie conformément sa naturelle condition).

فالعيش الصحيح هو العيش ضمن حدود، وتجنّب افتراض مطامح روحية فوق إنسانية. غير أن الحدود ذات الصلة بي هي حدودي. والعيش وفقاً لنموذج شامل ما، هو أحد تلك الأهداف الوهمية التي حذَّرتنا وطلبت منا الحكمة الإبيقورية والتواضع المسيحي أن نتجنَّبه.

وللحصول على مقياسه، ابتعد مونتين عن تطرّفات الصرامة الأخلاقية وعن تطرفات العاطفة أيضاً، قال:

"كما حميت نفسي، من الآن فصاعداً، من اللذة، أحرس نفسي الآن، من الاعتدال: إنه يكرهني على الذهاب بعيداً إلى حدّ الغباء. فسوف أكون، وبكل طريقة، سيّد نفسي. فالحكمة لها تطرفاتها وليست بأقل حاجة إلى الاعتدال، من الحماقة"[9].

(Je me deffens de la temperance come j'ai faict autrefois de la volupté. Elle me tire trop arriere, et jusques à la stupidité. or je veus

estre maistre de moy, à tous sens. La sagesse a ses excès, et n'a pa moins besoin de moderation que la folie).

ورفض مونتين معايير الكائن فوق الإنساني التي غالباً ما يتمسك بها التقليد الأخلاقي. قال:

ما الهدف من هذه الفلسفة المتطلّعة إلى السماء وذات الأفكار الجميلة، والتي عليها لا يستطيع إنسان أن يبني ويؤسس نفسه؟ وما هي الغاية التي تخدمها هذه القواعد، التي تزيد عن فائدتنا وتفوق قوتنا؟[10].

(A quoy faire ces pointes eslevées de la philosophie sur lesquelles aucun estre humain ne se peut rassoir, et ces regles qui excedent nostre usage et nostre force?).

وعن منبع هذا الكبرياء والارتياح الذاتي الفارغ، قال: "كل اكتفائنا، الذي يتعدّى الطبيعي، هو عبث مباشر وتافه"[11].

(toute cette nostre suffisance, qui est au-delà de la naturelle, est à peu près vaine et superflue).

علينا أن نكتشف التوازن الإنساني، و"اعتبر وضع الإحساسات الطبيعية ضد القلب، أو تقريبها كثيراً من القلب هو ظلم متساوٍ"[12].

(We have to discover the human balance: {J'estime pareille injustice prendre à contre coeur les voluptez naturelles que de les prendre trop à coeur).

ومونتين سبق باسكال (Pascal) بتحذيره ضد النتائج الوخيمة لتلك الصرامة المفترضة، قال:

الآراء فوق السماوية، والأنواع تحت الأرضية، هي أشياء التي بيننا والتي أراها، دائماً، ذات اتفاق وحيد... ستكون معفية منها وتفوت الإنسان. إنها مجرد

حماقة أن يحوّلوا أنفسهم إلى وحوش عوضاً عن تحويلها إلى ملائكة... مثل تلك الفكاهات المتجاوزة المخيفة كثيراً، مثل الأمكنة المنحدرة، المرتفعة والتي لا يمكن الوصول إليها[13].

(Entre nous, ce sont choses que j'ay tousjours veuës de singulier accord: Les opinions supercelestes et les meurs sousterraines... Ils veulent se mettre hors d'eux et eschapper à l'homme. C'est folie; au lieu de se transformer en anges, ils se transforment en bestes... Ces humeurs transcendantes m'effrayent, commes les lieux hautains et inaccessibles).

ومثل لوكريتيوس (Lucretius) لم تكن فكرة مونتين عن الطبيعة وسيلةً لمطالب الكمال الأخلاقي، وإنما فكرة يمكن توظيفها للمساعدة في تحريرنا مما هو متطرِّف وطغياني في تلك المطالب. فالمعركة ليست معركة إبيقورية تختص بالخوف من الآلهة وعقابها، بل هي حول ازدراء وجودنا الطبيعي والإنقاص من قيمته اللذين تخلقهما وتعبر عنهما تلك المعايير المفترضة. وغالباً ما يكون ذلك الازدراء موجَّهاً إلى وجودنا الجسدي. غير أن الحقيقة هي "أن الإنسان هو الذي نتعامل معه دائماً، والذي حالته جسدية بشكل عجيب"[14]. ثم أضاف:

فلأي هدف نمزِّق إطاراً محاطاً بأمثاله المتعاونة والمشَّقة والصديقة. العكس يجب أن يكون، دعونا نصلح ونجدِّد الشيء ذاته عبر وظائف متبادلة[15].

(A quoy faire desmembrons nous en divorce un bastiment tissu d'une si joincte et fraternelle correspondance? Au rebours, renouons le par mutuels offices).

فالمعركة هي، وبمعنى ما، معركة القبول بما نحن. ومن هذه الناحية، وكما سوف نرى، دشَّن مونتين أحد الموضوعات المتكررة في الثقافة الحديثة.

نحن نسعى طلباً للمعرفة الذاتية، لكن هذه المعرفة لم تعد تعني مجرد معتقد لاشخصي خاص بالطبيعة البشرية، كما كان الحال عند أفلاطون. فعلى

كل واحدٍ منا أن يكتشف صورته الخاصة أو صورتها الخاصة. فنحن لا نبحث عن الطبيعة الشاملة، فكل واحد منا يبحث عن وجوده الخاص. لذا، فإن مونتين دشَّن نوعاً جديداً من التفكير الانعكاسي هو فرديّ "على نحوٍ شديد، وهو شرح ذاتي هدفه التوصّل إلى معرفة ذاتية، بالعاطفة أو الكبرياء الروحية اللتين أقامتهما ستائر التضليل الذاتي. فهو كله درس خاص بالشخص المتكلم، ولا يستمد عوناً من معطيات ملاحظة الشخص الثالث، ولا شيء من العلم".

التضاد مع ديكارت لافت، لأن مونتين كان بصدد إنشاء نوع آخر من الفردية الحديثة، هو اكتشاف الذات، الذي يختلف عن النوع الديكارتي في هدفه ومنهجه. وكان هدفه تحديد الفرد في اختلافه أو في اختلافها الثابت، في حين أن المذهب الديكارتي قدَّم لنا علماً بالشخص في ماهيّته العامة، وهو يباشر ذلك عبر نقدٍ للتأويلات الذاتية التي يقوم بها المتكلّم، وليس عبر براهين التفكير اللاشخصي. وما انتهى إليه تمثَّل في فهم لمطالبي الخاصة، ومطامحي، ورغباتي الأصلية، مهما كانت بعيدة عن توقّعات المجتمع ومضادة لميولي المباشرة. قال:

"لا يوجد إنسان (إذا أصغى لنفسه) لا يكتشف في ذاته صورة فريدة، صورة حاكمة تصارع ضد المؤسسة، وضد أعاصير العواطف المضادة له"(16).

(Il n’est personne, s’il s’escoute, qui ne descouvre en soy une forme sienne, une forme maistresse, qui luicte contre l’institution, et contre la tempeste des passions qui lui est contraire).

كان ديكارت المؤسس للمذهب الفردي الحديث، لأن نظريته تلقي بالمسؤولية على عاتقه، وتتطلب منه أن يؤسس نظام فكر لنفسه، بلغة الشخص المتكلم. غير أن، عليه أن يقوم بذلك باتّباع معايير شاملة، أي أن يفكر مثل أي شخص آخر وكل شخص آخر. في حين أن مونتين كان مبدع بحث كل شخص عن أصالته، وليس هذا ببحث مختلف وإنما هو بحث مضاد، بمعنى ما، للبحث الديكارتي. صحيح أن كل واحد منهما يحوّلنا إلى الداخل، بمعنى من المعاني، ويحاول أن يخلق نظاماً في الروح، إلا أن هذا الشَّبه هو الذي يجعل التضارب بينهما حادّاً وجديراً بالذكر.

كان هدف البحث الديكارتي نظام العلم، المعرفة الواضحة والمتميّزة بمفردات شاملة، إن أمكنت ستكون الأساس للسيطرة النفعية. مقابل ذلك، كان مطمح مونتين، وبصورة دائمة، هو التخفيف من قبضة مثل تلك المقولات العامة للعملية "العادية"، وتدريجياً، تحرير فهمنا الذاتي من العبء الضخم، عبء التأويلات الكلية الشاملة، بحيث يمكن مشاهدة شكل أصالتنا. فلم يكن هدفه إيجاد نظام فكري، يمكن به النظر إلى الأشياء عموماً، وإنما إيجاد أشكال التعبير التي لا تسمح بتجاوز الجزئي.

وقد وصف هوغو فريدريك (Hugo Friedrich) بقوله: في حين حاول مونتين أن يظهر خصوصية الشعور الإنساني بالتعبير، ديكارت "وضع شبكة منظمة دقيقة من التصنيف... فوق الروح"[17]. فطبيعة المشروع المونتيني ذاتها لا بدَّ أن تؤدي إلى التحرّر من ذلك. وأساسياً أقول، إن الموقفين الفكريين من الذات في هذين المشروعين متعارضان تعارضاً واضحاً. فالمشروع الديكارتي يدعو إلى تحرّر جذري من الخبرة العادية، ومشروع مونتين يتطلّب انخراطاً عميقاً في خصوصيتنا. هذان المظهران للفردية الحديثة ظلا متعارضين إلى يومنا.

غير أن بحث مونتين، وبطريقته، هو فكري انعكاسي وبصورة جذرية مثل بحث ديكارت. ففي الحالين، علينا أن نتحوَّل إلى الداخل. قال مونتين:

العالم ينظر دائماً إلى الصحيح، وأنا أحوِّل نظري إلى الداخل، وأثبّته هناك، وهناك أسلّيه. كل إنسان يقف أمام نفسه وينظر، وأنا أنظر في داخل نفسي[18].

(Le monde regarde tousjours vis à vis; moy, je replie ma veue au dedans, je la plante, je l'amuse là. Chacun regarde devant soy; moy, je regarde dedans moy).

كان مونتين واعياً بسهولة إخفاق درس للجزئي الذي لم يؤطَّر، منذ البداية بعقيدة عامة. كما كان واعياً بمسألة أن يكون الواقع المدروس عرضةً لأن تشكله المفردات المستعملة، قال:

أنا لم أصنع كتابي أكثر مما صنعني. فالكتاب من جوهر المؤلف وطبيعته:

له وظيفة فريدة وملائمة. عضو في حياتي. وهو ليس، في وظيفته وغايته، غريباً، مثل جميع الكتب الأخرى[19].

(Je n’ay plus faict mon livre que mon livre m’a faict, livre consubstantiel à son autheur, d’une occupation propre, membre de ma vie; non d’une occupation et fin tierce et estrangere comme tous autres livres).

لقد سعى مونتين عبر الفحص الذاتي الكادّ إلى الفهم النافذ العميق لما هو خصوصي وفريد الذي يمكن أن ينشأ، عفوياً، في الصداقة العميقة. وقد خبر مونتين وعاش مثل تلك الصداقة، وكان واعياً بالرابطة. والحق يُقال، إنه نسبَ قيامه بالدرس إلى خسارته صديقه لابوتي (La Boétie) كما لو أنه كان أفضل ما لديه. قال: "هو وحده شارك في صورتي الحقيقية، وأخذها معه. وهذا سبب محاولتي فكَّ ألغاز نفسي، محبة بالاستطلاع"[20].

(Luy seul jouyssoit de ma vraye image, et l’emporta. C’est pourquoy je me deschiffre moy-mesme si curieusement).

فالذات تُكوَّن وتستكشف بالكلمات، والأفضل لحصول كليهما، هو الكلمات المنطوقة في حوار الأصدقاء. وإهمال ذلك، يجعل الحوار مع الذات المنعزلة مترنّحاً ومتخلِّفاً. وقد كان لإبيقور (Epicurus) أيضاً، رؤية في هذا المجال، وهو الذي وضع مرتبةً مركزية للمحادثة بين الأصدقاء.

غير أن على الإنسان أن يقاوم الإغراء الدافع إلى قراءة مونتين قراءة تشتمل على مفارقة تاريخية. والإغراء قويّ، وذلك لأنه كان رائداً لكثير من الأمور المهمة لنا الآن. فالبحث عن الذات بغية انسجام الإنسان مع ذاته، وهو الموضوع الذي دشّنه مونتين، أصبح أحد أهم المواضيع في ثقافتنا الحديثة، أو هكذا أرى. فهدفه ما يزال له طنينه عندنا، قال: "إنه لكمال مطلق، وهو مقدس، أن يعرف الإنسان كيف يتمتع بأن يكون مخلصاً"[21].

(C’est une absolue perfection, et comme divine, de sçavoir jouyr loiallement de son estre).

وهذا يوفِّر لنا سبباً آخر للتفكير بأنفسنا بمفردات انعكاسية فكرية. هناك سؤال يتعلق بنفوسنا ـ أومأنا إليها بكلمة "هُويّة" ـ لا يمكن الإجابة عنه إجابةً كافية بأي عقيدة عامة عن الطبيعة الإنسانية. فالبحث عن الهُويّة يمكن اعتباره بحثاً عما أكون، جوهرياً. غير أن هذا لم يعد يكفي تعريفه بلغة وصف شموليٍّ ما للقوة الإنسانية، مثل، روح، أعقل أو إرادة. فسيظل هناك سؤال يتعلق بي، وذلك هو سبب تفكيري بنفسي ذاتاً. والآن، تحيط هذه الكلمة وتحدِّد منطقة تساؤل. فهي تسمى نوعاً من الوجود يمكن طرح سؤال الهُويّة فيها.

ولكي نستحضر شيطان المفارقة التاريخية، علينا أن نذكِّر أنفسنا أن مسألة الهُويّة الحديثة بكاملها تنتمي إلى حقبة مابعد الرومنطيقية التي تميَّزت بفكرة كانت مركزية في المذهب التعبيري لهيردر (Herder)، والتي مفادها أن كل شخص له أو لها طريقة وجوده الخاص. وسوف أبحث هذا مطوَّلاً لاحقاً. وقد أفاد مونتين، بوصفه شخصية نموذجية، في توضيح طريقة أخرى بها دخلت الباطنية الأوغسطينية الحياة الحديثة، وساعد على تأسيس فهمنا للذات.

وطبعاً، تردَّد صدى الفحص الذاتي الأوغسطيني في عصر النهضة، بكل أنواع الأشكال، بين أتباع الطائفتين الرئيسيتين كلتيهما. فاستكشاف الذات كان جزءاً من النظام التهذيبي لليسوعيين والتطهّريين (Puritand) من بين آخرين. ويمكن إدراك أهميته عند التطهريين، لأنه كان أحد منابع الأدب الإنجليزي الحديث، خاصة، الرواية. غير أنها كانت، بذاتها، ظاهرة لافتة. فكالفن (Calvin) الذي نظر إلى عقيدة الخطيئة عند أوغسطين بطريقة فردية وقاسية، جعل تحويل الله للإرادة عبر النعمة الإلهية هو مفتاح الخلاص. أما التطهّري فقد تشجع لفحص حياته الداخلية، باستمرار، وذلك، لكي يشجب علامات النعمة الإلهية والانتخاب ويجعل أفكاره ومشاعره متَّسقة مع تصرّفات الثناء من النعمة الإلهية والعرفان بفضل الله. وما كان مدهشاً ولافتاً في ذلك النظام تمثَّل في أنه لم يكن يستهدف

نخبة صغيرة من الرياضيين الروحيين فقط، بل استهدف جميع المسيحيين. طبعاً، ظلَّ ملكاً لنخبةٍ، لكنها كانت أوسع مما كان الحال في أي حقبة سابقة. ففي إنجلترا "احتفظ كل تطهّري مثقَّف بنوع من الدفاتر اليومية"[22]. وبما يختص بإنجلترا، كتب لورنس قائلاً: "منذ القرن السابع عشر وبعده تدفَّق على القرطاس تيار من الكلمات تصف الأفكار والمشاعر الداخلية الحميمة التي وضعها عدد كبير من الرجال الإنجليز العاديين والنساء العاديات، صار معظمهم، الآن، علمانيّ التوجّه، وبشكل متزايد"[23]. فمن بنيان (Bunyan) إلى بيبسْ (Pepys) إلى بوسويل (Boswell)، وحتى روسّو، صار نظام الاستبطان البروتستانتي علمانية مدنية بوصفها شكلاً من السيرة الذاتية الاعترافيّة، وفي ذات الوقت ساعدت على تأسيس الشكل الجديد للرواية البريطانية، في القرن الثامن عشر، على أيدي ديفو (Defoe)، ريتشاردسون (Richardson)، وآخرين[24].

11

الطبيعة الداخليّة

وهكذا نجد أنه مع منعطف القرن الثامن عشر، كان هناك شيء يشبه الذات الحديثة في عملية التكوّن، على الأقل، في أوساط النُّخب الاجتماعية والروحية في شمالي غربي أوروبا وفروعها الأميركية. وقد جمعت، وبطريقة شاقّة أحياناً، نوعين من التفكير الانعكاسي الراديكالي، وبالتالي، الباطنية، استمدا من أشكال الإرث الأوغسطيني الخاصة بالاستكشاف الذاتي ومن أشكال السيطرة الذاتية. وكانت تلك الأشكال، وعلى التوالي، الأساس لمظهرين مهمين لمذهب فردي حديثٍ وليدٍ، ألا وهو مذهب الاستقلالية الذاتية المسؤولة، من جهة، والفردانية الخصوصية المميّزة، من جهة أخرى.

ولا بدَّ من ذكر مظهر ثالث، يمكننا أن نصف ذلك بالقول، إنه مذهب فردي ذو التزام شخصي. لقد ذكرت، في الفصل السابع، إرث المفهوم الرواقي للإرادة من حيث قدرتنا على القبول أو الامتناع والقبول (synkatathesis) عند كريسيبّوس (Chrysippus) أو "الامتناع" (prohairesis) عند إبيكتيتوس، فجعل ذلك للقوة الأخلاقية الإنسانية المركزية معنا فتح المجال لنظرة تجعل الالتزام حاسماً، أي: لا تكون طريقة حياة صالحة، بشكل حقيقي، مهما كانت متَّسقة مع الطبيعة، إلا إذا صادقت عليها الإرادة، كل الإرادة. وقد قبل الإرث الأوغسطيني

بهذه النظرة ـ فأوغسطين حدَّد قوة الخطيئة بالقول، إنها، وبالضبط، في عجز الإرادة عجزاً كاملاً[1]. وإن جاذبية الرؤى الأخلاقية المصفّاة المختلفة الخاصة بالمذهب الإنساني في عصر النهضة، مثل رؤية إيراسمس، على سبيل المثال، أو رؤى الرواقيين الجدد لاحقاً، تمثَّلت جزئياً، في أنها قدَّمت مثل تلك الأخلاق، أخلاق الإرادة كلها مقابل القواعد المنحلّة والقليلة التي يطلبها المجتمع كله.

وكانت إحدى القوى الدافعة في الإصلاح البروتستانتي، وكانت بمركزية عقيدة الخلاص عبر الإيمان، متمثّلةً في الفكرة المفيدة أن ذلك الالتزام يجب أن لا يعتبر واجب النخبة فقط، التي تعقد "مشاورات الكمال"، لكنه مطلوب من الجميع، جميع المسيحيين على حدٍّ سواء[2]. وكان ذلك الأساس لرفض الإصلاحيين الصارم لجميع المشاعر والمهمات الرهبانية الخاصة.

هذا المذهب الفردي المثلَّث الجوانب هو مركزي للهُويّة الحديثة. فقد ساعد على تثبيت معنى الذات التي تشجب الوهم المفيد أنها راسية في وجودنا ذاته، رسوّاً دائماً ومستقلاً عن التأويل. ونحن نستطيع أن نرى سِماتها الرئيسية متحققةً في ذلكما القرنين. وأريد أن أنظر في اثنتين منها هنا.

أولهما يختص بالمواقع الحديثة. وسبق أن كان أحد مظاهرها موضوعي المركزي في تلك الفصول، أعني: نشوء أشكال من الباطنية، متضايفة مع اليقين المتزايد للتفكير الانعكاسي في الحياة الروحية، وما تبع ذلك من إزاحة للمنابع الأخلاقية. غير أن الذي قد يبدو للإدراك العام أساسياً ولا يمكن تحدّيه هو موقع صفات وطبيعة شيء "في" ذلك الشيء، وخاصة موقع الفكر "في" العقل. والطريقة الجديدة الخاصة بتمييز الأشياء وتنظيمها كانت عن طريق حرف الجرّ ذاك، المألوف جداً، وهذه الطريقة بدت ثابتة ولا يمكن استئصالها من الواقع الحقيقي، كما هو حرف الجرّ في معجم مفرداتنا.

صار الفكر والشعور ـ البسيكولوجيان محصورين الآن، بالعقول. وهذا كان نتيجة لتحرّرنا من العالم، ومن "سحره وأوهامه"، بحسب عبارة فيبر (Weber) فما دام نظام الأشياء يجسِّد عقلاً وجودياً، عندئذٍ، سترى الأفكار والتقييمات، أيضاً، بأن مواقعها في العالم، وليس في الأشخاص، فقط. والواقع هو أن محلّها

المميّز هو في الكون، أو ربما وراءه، في عالم المُثُل الذي يشترك فيه العالم والروح كلاهما. ذلك هو ترتيب الأشياء التي تقع في أساس نظريات المعرفة عند أفلاطون وأرسطو. فعندما يقول أرسطو إن "المعرفة الفعلية متطابقة مع موضوعها"[3]، أو إن "نشاط الشيء الحسّي وذلك المعنى المدرَك هما واحد ونشاطاهما متطابقان، ومع ذلك، يظل التمييز بين وجوديهما قائماً"[4]، فإنه كان يتعامل مع مفهوم للمعرفة بعيد جداً عن الترجمة التمثيلية التي سادت مع ديكارت ولوك[5]. فالمعرفة تحصل عندما يتطابق فعل المُثُل (الصور) في تشكيل ما هو واقعي مع فعلها في تشكيل عقلي (nous). فموقع المعرفة الحقيقية والتقييم الحقيقي ليس في الشخص، حصرياً. وبمعنى من المعاني، يمكن القول، إن موقعهما النموذجي هو في الواقع. فالمعرفة الإنسانية والتقييم الصائبان يكونان من ربط أنفسنا ربطاً صحيحاً بالمعنى الذي حصلت عليه الأشياء، وجودياً. ويمكن للمرء أن يقول، بمعنى آخر، إن المعرفة الحقّة والتقييم الصائب لا يكون لهما نشوء إلا عندما توجد تلك الرابطة وفي أيّ واحدة من الحالتين، فإن هذين النشاطين "البسيكولوجيين" ـ بالنسبة إلينا ـ متموقعان وجودياً.

هناك مثل ذكره والتر أونغ (Walter Ong)، في كتابه عن راموس (Ramus) في الأبحاث التقليدية الخاصة بفن النثر، كانوا يتحدثون عن "مديح" الكلمات (وأحياناً{laus}، وأحياناً {honos=honor}، وأحياناً أخرى، أيضاً {lumen} الخاص بالكلمات)[6]. وقد نسب "المديح" إلى الأشياء التي تستحق المديح. وإذا كنا تفكر بنشاط أشخاص يمارس على أشياء معينة أو بالنسبة لأشياء معينة وهنا نشاط تقييمي. كان التقليد يضع التقييم في الأشياء ذاتها. أو، الأفضل القول، إنه في الأشياء المستحقة وفي النشاط الممتدح لها.

وقد استشهد أونغ بسطور، كهذه: "إن براعة شاعرنا الرئيسية تَمْثُلُ في الاستعمال المميّز والمتفرّد لتشبيهاته" أو نذكر ما يأتي من تاجر البندقية[*] (*Merchant of Venice*):

(*) تاجر البندقية رواية مشهورة لشكسبير (المترجم).

كم من الأشياء انقضت في فصولها

ونالت مديحها المستحق وكمالها الحقيقي![7] (109 - 108 .I .5).

وكما بدأت أعلاه، أقول، قد يكون الكلام مضلِّلاً، أعني الكلام كينونة التقييم "في" الشيء المستحق. وذلك، لأنه، ليس "في" ذلك بالمعنى ذاته عند القول، إنه "في" عقل الممتدح أو في نشاطه الممتدح للشيء. ففهم التمركز كله، مختلف كلياً، في نظرية العقل الوجودي. ويمكن التعبير عن الفكرة الرئيسية بأفضل ما يكون بالقول، إن تلك تزيد ما نعتبره الفجوة بين الذات والموضوع. فنشاطنا المديحي (عندما يكون صحيحاً) هو استمرار لتقييم الأشياء، كما هي المعرفة في واقعها هي استمرار لواقعية الشيء. فأهمية الكينونة موضوعات مديح تقيم في الأشياء التي تستحق المديح. ويمكن اعتبارها بمنزلة شيء يفيض منها. (ومن هنا كان استعمالنا المصطلح (lumen) تبادلياً مع المصطلح {laus}، أعلاه).

ولا شك في أن الحالة النموذجية لتلك العلاقة هي تمجيد الله، لذا، فإن التمجيد يبدو منحاً. غير أننا بفعلنا ذاك لم نكن إلا مستجيبين لتمجيد الله[8]. والمفردة (doxa) ذاتها تسمي صفة من صفات الله، وما نمنحه. والاثنتان تتلاقيان عندما يكون مديحنا "مستقيماً" أو "صائباً" (أي، عندما يكون لدينا (Corthē doxa)).

كل ذلك يتغيّر عندما نتحرَّر من العالم، وبالتالي، عندما تتوقف نظريات العقل الوجودي عن أن تكون ذات معنى، عندنا. فكل هذا النوع من التمركز التقليدي توقَّف عن أن يكون له معنى. فالعالم يتألف من منطقة من الأشياء ويمكننا الاستجابة لها بطرق مختلفة. ونحن ننشىء أفكاراً معينة عنها ونقوم بردود فعل تقييمية مختلفة تجاهها. ويمكننا أن نفكر بأن تلك التقييمات ذات أساس أو من دون أساس، مقابل كونها مختارة اختياراً عشوائياً. أعني، يمكننا أن نظل موضوعيين بالنسبة إلى القيمة ـ بالرغم من أن الكثيرين استنبطوا نتائج ذاتية من الأنطولوجيا الجديدة. غير أنه، حيثما حصل تأسيس للتقييمات، فقد كان بطريقة جديدة. فعلى سبيل المثال، قد يظن إنسان حديث أن شيئاً ذو قيمة،

لأنه يحقق وظيفة في التصميم الإلهي. فيكون التقييم، عندئذٍ، موضوعياً. غير أنه ليس بمعنى معبَّر عنه أو مجسَّد في الشيء بنفس الطريقة المميّزة لنظريات العقل الوجودي. فليس التقييم الآن، وبشكل واضح، في الشيء، وإنما هو في العقول، عقولنا أو عقل الله.

وهكذا، ليس لدينا مجرد تموقع جديد للفكر وللتقييم ـ وحتى الشعور، كما سوف نرى ـ وإنما نوع جديد من التموقع. فوجهتا النظر لا يمكن المقارنة بينهما وحسابهما بوحدة مشتركة (Incommensurable). فهما لا تحدِّدان خريطتين متشابهتين يمكننا فيهما أن ندلّ على أمكنة مختلفة، بل هما تحدِّدان أفكاراً مختلفة عن المكان. وبالنسبة إلى الشخص الحديث المتحرّر، يبدو الفكر والتقييم في العقل بمعنى جديد وأقوى، وذلك، لأن العقول هي، الآن، المحلّ الاستثنائي الحصري لتلك الحقائق الواقعية، التي يمكن، الآن، دعوتها "البسيكولوجية"، بمعنى جديد.

الوقائع التي نحن مستعدون لتطبيق ذلك المصطلح عليها، ومن دون تردّد، وأننا وجدنا التمركز القديم غريباً ويصعب فهمه، وأنه يبدو لنا نقص في التمركز غامض، كل ذلك يبيّن مقدار ما نكون، الآن، داخل الفهم الذاتي الجديد، المعرَّف بهذا التمركز الاستثنائي الجديد.

وهذا يقدّم تعريفاً لفهمٍ جديد للشخص وللشيء، حيث يكون الشخص مقابل الشيء. والواقع، أنه يمكننا القول، إن أفكار الشخص والشيء، بمعناها الجديد هي في داخل هذا التمركز الجديد. فالمعنى الجديد هو المعنى الذي يكون بحسبه الشخص والشيء كائنين منفصلين. أي يمكن أن يوجد واحدهما من دون الآخر، مبدئياً ـ وإن ليس في الواقع. وعند ديكارت، توجد عقول من دون أجساد. وفي هذا الإطار، تنشأ مجموعة من المسائل تتعلق بالعلاقة بين الكائنين، والتي هي متأصّلة تأصلاً ذاتياً، من الوجهة المبدئية.

غير أن هذه الطريقة في النظر إلى الأشياء لا معنى لها في النظرة القديمة فعقل (nous) أرسطو لا يوجد من دون عالم مُثُل (صور). وهذا معناه، عدم وجود

افتراض متَّسق لوجوده المستقل يمكننا أن نصوغه في داخل فهم أرسطو للأشياء. كما لا يمكن لعالم الموجودات الجزئية أن يوجد من دون المُثُل (الصور)، ويكون، بالتالي، مستقلاً عن الفكر.

إن الفكرة الحديثة عن الشخص بوصفه موجوداً مستقلاً هي مظهر آخر من مظاهر التمركز القوي الجديد. فيمكننا الآن، أن نفكر الأفكار بوصفها موجودة "في" هذا الموجود المستقل، لأن رؤيتها هنا، وليس في مكان آخر لها معنى. وبطريقة معكوسة تبادلية، أقول، إن فكرة الفصل تتطلَّب معنى جديداً للموقع. وقد يكون التحوّل من الأفكار (المُثُل) الأفلاطونية إلى "الأفكار" الديكارتية أبلغ مثل توضيحي عن التغيّر الذي كنت أصفه. فعند الأول، كانت الأفكار "المُثُل" وجودية، وهي أساس الواقع، وعند الثاني كانت الأفكار محتويات العقل.

ويمكن النظر إلى التحوّل بوصفه مذهباً ذاتياً جديداً. وذلك كان وصف هايدغر، ويمكننا أن نرى السبب. فيمكن دعوته كذلك، لأنه أنشأ فكرة الشخص بمعناها الجديد، وبطريقة أخرى، أقول، لأنه اشتمل على تمركز جديد، حيث نضع "داخل" الشخص ما كان يُرى أنه موجود بين العارف/ الفاعل والعالم، رابطاً بينهما فلا يمكن فصلهما.

إن التعارض بين الشخص والشيء يمثِّل طريقة واحدة فيها تمَّ نشوء تمركز قويّ جديد. والطريقة الأخرى تمثَّلت في تثبيت حدود واضحة بين ما هو نفسي (Psychic) وما هو فيزيائي. وإن أفكارنا الحديثة عن علاقات التضايف البسيكوسوماتيكية (Psychosomatic) أو البسيكوفيزيائية، تعتمد على ذلك الحدّ. يمكننا أن نشرح ذلك بتوسّل مثل تقليدي آخر، والاطلاع على مقدار الصعوبة التي نواجهها لفهمه.

فمرض السوداء هو مادة الصفراء السوداء. ذلك ما تعنيه. واليوم، يمكننا أن نفكر في العلاقة التي يعبِّر عنها هذا المصطلح بأنها علاقة سببية بسيكوفيزيائية. فزيادة مادة الصفراء السوداء، في نظامنا تسبب مرض السوداء. ونحن نعرف العديد من مثل هذه العلاقات، لذا، فإننا نفهم هذه العلاقة بسهولة، حتى إن كانت أفكارنا عن الكيمياء العضوية مختلفة جداً عن أفكار أجدادنا.

غير أن الواقع هو وجود فرق مهم بين هذا الشرح ونظرية الأخلاط الأربعة (Humours) التقليدية. فالنظرة السابقة أفادت أن الصفراء السوداء لا تسبِّب مرض السوداء (Melancholy)، وليس إلا، بل إن هذا المرض مقيم فيها. فالمادة تجسِّد هذا المعنى. وهذا ما يصله، مثلاً، بزحل (Saturn) الذي يجسِّد هذا المعنى[9]، أيضاً.

فالصفراء السوداء تولِّد مشاعر سوداوية، لأن هذه المشاعر ما هي، وموقعها الوجودي المنطقي والنفسي هو أحد الأوساط التي يظهر فيه نفسه، لكن الصفراء السوداء هي مرض السوداء، وليس بفضل علاقة سببية سيكو-فيزيائية.

لقد اعتمدت نظرية الأخلاط الأربعة على مفهوم للعقل الوجودي. وعندما لا يعود هذا موجوداً، فإننا مضطرون إلى القول بتمركزٍ أشدّ. وجديد. فمشاعر مرض السوداء هي "في" العقل، الآن. والسبيل الوحيد الذي بقي لنا لكي نذكر شيئاً شبيهاً بالنظرية التقليدية هو بمفردات التضايف السيكو-فيزيائي. فالصفراء السوداء المفرطة تسبب لنا مرض السوداء.

هذه الطريقة في تصنيف الأشياء تجعل كلامنا عن "العقلي" و"الفيزيائي" طبيعياً، كما لو أنهما صنفان متدابران[10]. أقول طبيعياً لكنه ليس بضروري. والكثير من الفلسفة الحديثة كافح ضد مثل هذا النوع من الثنائية. غير أن هذا هو نمط من التفكير وقعنا فيه بسهولة. فعبء الحجّة، المجهود، يقع على أولئك الذين أرادوا أن يتغلّبوا على الثنائية. وهذه طريقة أخرى لقياس قوة مفاهيمنا الحديثة الخاصة بالذات والموقع، أي: بطريقة توزيع إدراكنا العام العادي في العصر لعبء الإقناع.

ويمكن لهذه الثنائية الحديثة أن تولِّد نوعها الخاص من المذهب الأحادي الطبيعي والميكانيكي ـ بالرغم من أن الثنائية، هنا هي مكبوتة أكثر منها مغلوبة، لأن هذه النظرة ما تزال تعتمد على معنى لنفوسنا مفاده أننا أشخاص متحرّرون، كما برهنت سابقاً. غير أننا، إنْ تبنّينا نوعاً من مثل تلك النظرة الطبيعية، فقد نكون راغبين، وبمعنى آخر أسهل على الفهم، أن مرض السوداء عندي هو "في"

صفرائي السوداء (مفترضين أننا يمكننا أن نعتقد بتحوّل حديث في الغدد الصمّ الخاصة بنظرية الأخلاط الأربعة التقليدية). وسوف يساعدنا في ذلك تطوّر شبيه آخر في المفهوم الحديث، تحوّل آخر نحو التمركز القوي.

استناداً إلى المفهوم ما بعد الديكارتي للعالم الفيزيائي، أقول، كان يمكن تحديد طبيعة الشيء "في" الشيء، ومن جديد أقول، بمعنى قوي، من دون شبيه ملائم في وجهات النظر السابقة. فصور أرسطو غالباً ما كان يُقال، إنها موجودة "في" الأشياء التي تشكلها، بعكس صور أفلاطون، لأنه لم يقلْ إن لها وجوداً مستقلًا في عالم لامادي ما، كما فعل أفلاطون. لكنها ليست "فيها"، بالمعنى القوي الحديث.

فعلى سبيل المثال، صورة الإنسان هي شيء ليس بموجود فيك وفيّ فقط. إنها تقع وراء إنسانيتنا جميعاً، هي التي مرّت من والديّ إليّ، ثم إلى أولادي. وبمعنى مهم أقول، إن الصورة سابقة للحالات الجزئية، فهي التي توجدها، والحالات الجزئية تطابقها. ويتجلّى الفرق والاختلاف الحاسم مع نظرتنا المعاصرة عندما ننظر في العلاقة بين الصورة والجزئي المفرد الذي تعطيه الصورة شكلاً أو تمنحه جوهراً. فهو ليس متجسّداً فيهما، بمعنى مفيد أن وجوده يتوقَّف عليهما. فلا وجود لجزئي مفرد أو لأشياء مفردة يصح فيها ذلك. فيمكن لأي إنسان مفرد أن يختفي، أما الصور فتبقى. وربما عنى هذا أننا نفكر بوحدة صغيرة جداً؟ ما يكون الحال بالنسبة إلى الجنس البشري كله، أي، مجموع جميع الأفراد، منذ البداية؟ غير أن هذا، لا يشكل جزئياً مفرداً تعتمد عليه الصور لوجودها. فالصور ليست بموجودات مستقلة، فهي توجد داخل نظام صور. لذلك، لا يمكن اعتبارها معتمدة اعتماداً وجودياً كلياً على الجزئيات المفردة التي تشكلها. وهذا هو سبب عدم كون وحدة الصورة (Form) مسألة وجود جزئيات مفردة متلاقية، وسبب تمكّن الصور من تشكيل (إضفاء صورة) على العقول، أيضاً (nous)، وسبب كون المعرفة مائلةً في النشاط ذاته (energeia) الرابط العقل والشيء. وقد بدت بقايا هذه النظرة التي أنشأت فكرة النشوء، الفكرة السابقة التي لا يمكن تصوّرها والمفيدة أن النوع يوجد ويزول، مزعجةً ولا تصدَّق، في البداية.

مقابل ذلك، نجد أن المفهوم الحديث يمركز الطبيعة في الشيء. أعني، إن ما يمكننا تحديده كأقرب شبيه بالطبيعة الأرسطية، والقوى أو الأسباب التي تجعل موجوداً يعمل كما يعمل، هو "في" الموجود ذاته ـ وليس بمعنى يفيد أن سلوك الشيء قد لا يعتمد على حقل من القوى يتعدّى، جغرافياً، حدوده، وإنما بمعنى يفيد أن هذه "الطبيعة" تعتمد اعتماداً وجودياً كلياً على وجود الجزئيات المفردة التي تمثلها. فإذا اختفت تختفي. فطبيعتها هي كل الأسباب التي تعمل فيها. وهذا مفهوم اسمي (Nominalist)، وبمعنى عميق، أي: لا يوجد معيار هُويّة "لطبيعة" ما خلا تشابه الأسباب الفاعلة في عدد من الموجودات، وكل مثل هذا "النوع" المحدَّد من الأشياء مستقل استقلالاً وجودياً عن كل ما عداه. وقد يعتمد اعتماداً سببياً على سواه، لكن طبيعته لا تُعرَّف بموقعها في الكل، كما في نظرية العقل الوجودي.

وهنا نوع آخر من التمركز القوي نشأ مع النظرة الحديثة. وهو يتداخل مع الأنواع التي وصفتها، سابقاً. فإذا لم أرغب أن أفكر بنفسي "كعقل"، فإني أستطيع أن أعتبر صفاتي البسيكولوجية متضمنة "فيّ" بوصفي كائناً عضوياً. وستكون الصفات السببيّة المحدثة مشاعر مرض السوداء "في" الصفراء السوداء، بهذا المعنى الاسمي الحديث.

غير أن ذلك مختلف كلياً عن نظرية الأخلاط الأربعة القديمة. لأن صفراء سوداء التمركز الحديث هو المادة الفيزيائية. فلم تعد التجسيد لمعنى "مرض الصفراء". ولم يعد الشعور مقيماً في مادة بذلك المعنى، وإنما بالمعنى المفيد أنه وجد، في تلك المادة، سببه.

لم ينشأ التمركز الحديث، فقط، على رماد النظريات القديمة. فلم يكن الفلاسفة الوحيدين الذين نظروا إلى العالم نظرة مختلفة. فما وجدناه مصاغاً في نظرية الأخلاط الأربعة لم يكن مجرد عقيدة مدرسية، وإنما كان فهماً ذاتياً منتشراً. فلم يكن الأناس المثقفون وحدهم من رأى الحياة النفسية بتلك الطريقة. ففي عمق القرن الثامن عشر، وإلى القرن التاسع عشر، أيضاً، كان الناس العاديون يفهمون

حياتهم العاطفية، جزئياً، بلغة الأخلاط الأربعة. وفي أيامنا نحن نتكلم عن الناس فنصف بعضهم أنه بلغمي (Phlegmatic) أو دموي (Sanguine) وفي أشكال كثيرة أخرى، نرى أن الحدّ الفاصل بين ما هو نفسي وما هو جسدي، لم يُرسم بدقة، بعد.

والاعتقاد الشعبي بالسحر يعطي صورة عن ذلك. فهو يتطلّب مثل ذلك الحدّ المفتوح. وإن السحر الذي يتعاطى بمثل هذه الأمور، مثل جرعات الحبّ أو الرقيات التي تنتج المرض في القطيع أو تشفيه، ليس بتكنولوجيا بديلة للطب الحديث. فهو يعتمد على فكرة مفادها أن قوى معينة موجودة في مواد معينة أو في أفعال كلامية معينة، بالمعنى الماقبل الحديثي لتلك العلاقة. لا مكان لذلك في عالم "متحرّر من السحر"، كما يدل على ذلك مصطلح فيبر (entzaubert).

فكرة أن القوة تقيم في الشيء ليست مجرد مسألة الصفات السببية للشيء، وإنما تشترك أيضاً، وبدرجةٍ ما، بطريقة إقامة المعنى في التعبير عنه أو إقامة الروح وسكناها الجسد الذي تحييه (بحسب الفهم ماقبل ـ الديكارتي لتلك العلاقة). والثورة التي أنتجت الفكرة الحديثة، فكرة النفس (Psyche) وتمركزها القوي لم يكن عليها أن تلغي النظريات التقليدية الخاصة بالعقل الكوني. فقط، وإنما كان عليها أيضاً، أن تدمّر وتستبدل طريقة في فهم الحياة الإنسانية، شائعة ومتجذّرة بعمق، ومكانها في الطبيعة، وهي التي كانت في أساس الاعتقاد الجدّي بالسحر والذي يسّرته.

وعندما ننظر إلى ذلك التغيّر "بالعقلية" في مداها كله، يمكننا أن نرى أنه لم يكن مجرد مسألة زوال السحر أمام العلم. فقد تحقق التحرّر الجديد عبر تغيرات عميقة في النظرة الروحية. وكانت إحدى أقوى القوى المناهضة للسحر، والعاملة لنظرة إلى العالم متحررة من السحر، متمثّلةً في حركة الإصلاح البروتستانتي، التي كان شكّها عميقاً بمثل ذلك التعاطي مع تلك القوى الخفيّة. فلا يمكن السماح للممارسات السحرية باستعمال القوة الإلهية، لأن ذلك معناه الافتراض بوجود سيطرة إنسانية على ذلك، وهو يتناقض مع مبدأ الحركة الإصلاحية ذاته. والواقع هو أن الأسرار المقدّسة الكاثوليكية غالباً ما كانت تشبّه بالممارسات

السحرية، من قِبَل رجال الإصلاح، وكانت تُدان، بلغة شبيهة. فلا بدّ من أن يكون مثل تلك القوة شيطانيّة وشرّيرة، إن وجدت، وقد أكد البروتستانتيون على الشك المسيحي التقليدي بالسحر، وأبرزوه.

وقد بيّن كيث توماس (Keith Thomas) أن ذلك الموقف الفكري يعود إلى أول حركة إصلاحية، حركة لولاردز (Lollards)، في القرن الرابع عشر. فيما يأتي أحد بياناتهم منذ عام 1395:

إن التعويذات والتقديسات المصنوعة في الكنيسة، من الخمر، الخبز، والشمع، والماء، والملح والزيت والبخور، والمنصّة، والرداء الكهنوتي، تاج الأسقف، والصليب، وعصاة الحجاج، هي ممارسة السحر ذاتها، وليست بلاهوت مقدَّس. ويمكن البرهان على هذه النتيجة بما يأتي. لأنه بمثل تلك التعويذات تُحوَّل المخلوقات ليكون لها فضيلة تتعدّى نوعها، ونحن لم نرَ شيئاً من التغيير في أيّ مخلوق تمَّت تعويذته، إلا بالاعتقاد الكاذب المزيّف، وهو مبدأ مهنة الشيطان[11].

وكما أوضح توما حصول أفول في الممارسات السحرية في المجتمعات البروتستانتية، وهناك بعض الدليل المفيد أن الأفول حدث بسرعة أكبر في المجتمعات الكاثوليكية التي تأثَّرت بمذهب ينسوني (Jansenism) فعملية التحرّر من السحر قادها موقف فكري، أخلاقي/ روحي جديد من العالم وارتبطت به، كما سوف نرى، أدناه، في بحثنا الخلفيّة البروتستانتية لعلم بايكون فقد ارتبطت بتقوى جديدة، وما نراه ناشئاً هو فكرة جديدة عن الحرية والباطن (Inwardness)، اللذين رعتهما وعزَّزتهما تلك التقوى.

كان أفول النظرة إلى العالم التي كانت في أساس السحر مقابل نشوء معنى جديد للحرية والامتلاك الذاتي. فمن وجهة نظر هذا المعنى الجديد للذات، يبدو عالم السحر مستتبعاً لعبودية، ولسجن للذات في داخل قوى خارجية غريبة، ولسلبٍ للذات وخسران لها، أيضاً. فهي تنذر بامتلاك هو المضاد لامتلاك الذات. وبالنسبة إلى معاصرينا المرتاحين بهويتهم الحديثة، أو الذين يشعرون

أنهم سجناؤها، فإن ممارسة ما هو محجوب يمكن أن يوفِّر رعشة للقانعين، أو يقدّم مهرباً للذين يشعرون بأنهم مضطهدون من التحرّر من السحر. غير أن الأمور كانت مختلفة عندما بدأت تلك الهُويّة بالظهور.

وقد يساعد ذلك في شرح تلك الظاهرة المحيّرة، ظاهرة الخَبَل بالسحر الأوروبية، التي امتدت من القرن الخامس عشر إلى أواسط القرن السابع عشر، التي تتعارض تعارضاً كبيراً مع مذهب الشك المستقل في أوائل القرون الوسطى. ويبدو أمراً متعارضاً تعارضاً غريباً أن نرى أن الأكويني (Aquinas)، مثلاً، بدا أكثر "حداثةً" في هذه المسألة، مما كان بودان (Bodin)، مثلاً. وقد يكون الاهتمام المستحوذ والخاص بالعرّافات والنشوء اللافت للاعتقاد بهن والشعور بالتهديد منهن، كل ذلك يمكن فهمه فهماً جزئياً كأزمة نشأت في الانتقال بين الهُويّات. ومظهر التملك والافتتان قد يكون أصبح أهم وأكثر استحواذاً، تماماً، في الوقت الذي ظهرت فيه الهُويّة وبدرجة ظهورها، مما يقضي على اعتمادنا على أوامر العقل الوجودي، وتأسيس شخص ذي تعريف ذاتي فالخَبَل بالسحر، الذي امتدّ بين الحقبة الزمنية التي قبل فيها الناس من دون مقاومة بإدخالهم في عالمٍ له نظام ذو معنى والحقبة الزمنية التي فيها تحطم ذلك العالم، قد يكون جواباً على هشاشة الهُويّة الناشئة، وهي تؤسس نفسها، وتابعاً لعدم نضجها وافتقارها إلى الصلابة.

فكلا التحرّر وذلك الفهم لطبيعة الأشياء التي من داخلها ساعدا على إنشاء فكرة جديدة عن الاستقلال الفردي. فالفرد المتحرِّر هو كائن مستقلّ، بالمعنى المفيد أن أهدافه أو أهدافها النموذجية يجب إيجادها في الداخل، لا أن تكون محلاةً من نظام أكبر، هو أو هي جزء منه. وكانت إحدى ثمار ذلك المذهب الذرّي السياسي الجديد الذي نشأ في القرن السابع عشر، وبشكل بارز لافت، مع نظريات العقد الاجتماعي لغروتيوس، بوفندورف، لوك، وآخرين. وطبعاً، لم تكن نظريات العقد جديدة في ذلك القرن. فهناك خلفيّة غنيّة لها، في التقاليد. وجذورها تعود إلى الفلسفة الرواقية ونظريات الحقوق القروسطية. وعلاوة على ذلك، كان هناك نشوء مهم لنظريات القبول في أواخر القرون الوسطى، وأكثر

إلفاتاً كان حول الحركة المجلسية في الكنيسة. كما شهد القرن السادس عشر نظريات العقد التي وضعها الكتّاب اليسوعيون العظام، مثل سواريز (Suarez) .

ومع ذلك، كان هناك شيء جديد ومهم في نظريات القرن السابع عشر. ففي السابق، كانت مسألة القبول موضوعة بمفردات شعب يؤسس حكماً عبر تعاقد. فوجود المجتمع كان أمراً مسلَّماً به، في جميع النسخ الأولى. وحتى كتّاب مثل غيرسون (Gerson) الذي عاد إلى الفكرة الرواقية الأصلية المفيدة أن البشر كانوا، في البداية، متجولين منعزلين (Solivagi)، فهموا القبول الذي أنشأ السلطة السياسية بأنه قبول مجتمع[12]. وقد يسأل القارىء في القرن المابعد السابع عشر سؤالاً واضحاً، كهذا: كيف بدأ المجتمع؟ ومن أين حصل على سلطته التي تخوّله أن يحدِّد طبيعة السلطة السياسية على أفراده المكوّنين له؟ لم تكن هذه المسألة مطروحة قبل القرن السابع عشر. وكان الابتكار الكبير لمنظّري العقد، بدءاً من غروتيوس فصاعداً، هو أنهم طرحوها، وبدأ يصير واضحاً وضوحاً بديهياً وجوب طرحها.

أضافت النظريات الجديدة إلى العقد التقليدي الذي يقول بتأسيس الحكم، عقداً ثانياً، يسبقه، أي: عقد الاجتماع. وهذا اتفاق شامل يؤسس مجتمعاً سياسياً ويمنحه السلطة لتحديد شكل الحكم. والتغيّر بين هذين النوعين من نظريات العقد عكس تغيّراً في فهم الحياة الأخلاقية الإنسانية. ففي السابق، كان مقبولاً القول، إن الناس أعضاء في مجتمع، فلا اعتراض. ولم يكن يحتاج لتسويغ من وضع أكثر أساسية. أما الآن، فالنظرية تبدأ من الفرد في حدّ ذاته. فالعضوية في مجتمع له سلطة عامة على القرار، صارت تتطلّب، الآن، شيئاً يحتاج لتوضيح عبر القبول المسبق للفرد. طبعاً، يمكن النظر إلى الفرد بوصفه كائناً اجتماعياً، بمعنى آخر. والصورة التي قدّمها لوك عن حالة الطبيعة تتضمن الكثير من التبادل بين الشعب. غير أن ما لا يمكن، الآن، اعتباره من المسلَّمات، هو مجتمع له سلطات القرار على أعضائه. فالشعب ابتدأ كذرات سياسية.

يمكننا أن نرى في أساس نظرية العقد الذرّية هذه مظهرين للمذهب الفردي

الجديد. فالتحرّر من النظام الكوني عنى أن الفاعل الإنساني لم يعد يفهم كعنصر في نظام واسع وذي معنى. فلا بدَّ من اكتشاف أهدافه المثالية في الداخل. فهو يتحمل مسؤولية، وحده. وما ينطبق على النظام الكوني الواسع ينطبق، أيضاً، وفي نهاية المطاف، على المجتمع السياسي. وهذا يعطي صورة عن الفرد السيّد، الذي هو "بالطبيعة" ليس مقيّداً بأي سلطة. فحالة الكينونة تحت السلطة يجب أن تكون مخلوقةً.

والسؤال هو: ما الذي يستطيع خلقها؟ والجواب، عندنا، هو: القبول. غير أن هذا لم يكن الجواب الوحيد الذي قُدِّم في القرن السابع عشر. والذي أضفى على ذلك الجواب معقوليته ومقبوليته عند المتمسكين به تمثَّل في قوة أخرى لمظهر آخر من مظاهر المذهب الفردي، وهو التوكيد على التعهّد بالالتزام الشخصي. وكان ذلك مهماً، خصوصاً، في المجتمعات الكالفنية (Calvinist)، وخاصة في المجتمعات التطهّرية (Puritan) وهنا، أدّت الفكرة المفيدة أن على المؤمن أن يكون متعهداً بالالتزام الشخصي، ومعها النظرة المفيدة أن أقلية فقط، مخلَّصة أو هدايتها معادة، إلى توكيد متزايد على جمعية المخلَّصين. وقد نظر إلى الجمعية، على الأقل، في أوائل الأيام الثورية، على أنها جمعية لن تكون متطابقة مع المجموعات والمجتمعات التي يجد الناس أنفسهم فيها، لأن هذه، كلها، سوف تنشق إلى المعادة هدايتهم ومستحقي اللعنة.

لذا، على التقي أن يكون مستعداً للانفصال عن الأسرة، المجتمع المحلّي، وعن المجتمع السياسي لكي يلتحق بمجتمع المخلَّصين. "فالقرابة والجوار سيخفقان، والتحالف والعشيرة سيخفقان، لكن النعمة الإلهية والدين فلا يخفقان أبداً. فإذا قمنا بضمّ نفوسنا [الصالحين] لفضيلتهم وصلاحهم، فلن يتخلّوا عنا في حالات البؤس والمشقة"[13]. فالمذهب التطهّري جلب، في البداية، خفضاً في قيمة المجتمعات الطبيعية، المفترضة، والموروثة لصالح مجتمع ينشأ بالتعهّد الشخصي الملتزم. فمجتمع الأتقياء يجب أن يكون مجتمع قبول إرادي. وقد ذهب بعضهم بعيداً، فشمل قطع المحيط إلى براري إنجلترا الجديدة (New England) لكي يبتعدوا عن غير الأتقياء ويقيموا مجتمعاً مسيحياً.

وسخرية الأقدار، طبعاً، تمثَّلت في أن التطهريين بعد أن أقاموا مثل المجتمع المنفصل، بدؤوا يعتبرون أنفسهم كقبيلة من المخلَّصين بين شعوب وثنية. وكان هذا أحد الأسباب لتشبيههم القوي لحالهم مع الإسرائيليين القدماء. ومالوا إلى الاعتقاد بأن أولاد المخلَّصين سيخلَّصون، وهكذا صارت الأسرة والمجتمع، من جديد، قطبي ولاءٍ مؤكَّد لا ريب فيه. غير أن شيئاً مهماً قد تغيّر، إذ عنت الأهمية المركزية للتعهّد الشخصي الملتزم أن جميع تلك المجتمعات صارت تُفهم، عندئذٍ، في ضوء رضا متبادل. واعتبر الزواج علاقة تعاقدية حرّة بين الأطراف[14].

وراحت الأهمية التي أضفاها التطهريون على فكرة الميثاق (العقد)، أي الاتفاق بين الله وشعبه تتطور إلى فهم للمجتمع بأنه قائم على عقد معقود بين أعضائه. وفي مجتمع تقويّ مبنيّ على التعهّد الشخصي، يمكن اعتبار العقدين مظهرين لميثاق واحد.

هذا المعنى الجديد لدور العقد والقبول الذي كان بارزاً عند التطهّريين، ترعرع، أيضاً، في أوساط أخرى، وإن لم يكن بذات الوضوح والتوكيد. ذلك وفكرة الفرد الحر، المتحرّر ساعدا على إنتاج عقائد القبول في القرن. فبدا واضحاً عند المتأثّرين بفكرة التعهّد الشخصي الملتزم، أن الشيء الوحيد القادر على خلق السلطة هو قبول الفرد. فإرادته وأهدافه هي ملكه. وهو لا يربطهما إلا بما هو أكبر ويخلق واجب الطاعة.

وحيث لم تنشأ عقائد الالتزام الشخصي، كان لا بدَّ من وجود طرق أخرى على مستوى تحدّي المذهب الذرّي. وإنَّ تآكل معنى السلطة المفيد أنها شيء طبيعي، شيء موجود في نظام الأشياء أو المجتمع، تطلَّب جواباً ما عن السؤال: ما الذي أوجد الخضوع المشروع؟ وإن الفكرة التي تقول بعدم وجود سلطة مشروعة خطرة جداً، فلا يمكن قبولها. وعقيدة الحق الإلهي الخاص بالملوك وفّرت خياراً بديلاً لنظرية العقد، في القرن السابع عشر. والحق الإلهي كان عقيدة حديثة، بالمعنى الجوهري، مختلفة عن عقائد القرون الوسطى الخاصة بالتأسيس الإلهي للسلطة. فالحق الإلهي يفترض المذهب الذرّي، أي، هو يسلِّم

بعدم وجود علاقات سلطة، طبيعية، بين البشر، وأن منح السلطة الإلهية الخاص للملوك، وحده، يمكنه تجنّب فوضى عدم وجود حكومة. والعقائد السابقة افترضت أن المجتمعات الإنسانية لها سلطة، وأنها توسَّلت مصادقة الله على التصرّفات السياسية لهذه السلطة، مهما كانت ـ جمهورية أو ملكية. لقد انطلقت عقيدة القرن السابع عشر من مقدِّمات ذرّية، وتطلَّبت تدخّل الله لاعتبار الملوك بمنزلة القائمين مقامه على الأرض.

عندما دافع بوسويّه (Bossuet) عن هذه العقيدة، قال بالحاجة إلى سلطة تكون فوق المجتمع. وكانت صورته عن المجتمع تظهر أنه عاجز عن التماسك بذاته. فنظامه التراتبي (الهرمي)، وهو العنصر الذي كان منبع التماسك في العصور السابقة، كان يعتبر، عندئذٍ، سبباً للتوتّر. وبالضبط أقول، إنه، لوجود طبقات اجتماعية عليا ودنيا، وكل التنافس الذي يحدثه ذلك، فإنه لا يمكن أن تكون السلطة السياسية موجودة في المجتمع، بل يجب أن تكون فوقه. لأنه، إذا كانت السلطة موجودة في أي طبقة، فسيكون ذلك مضراً ومحطّاً من قدر الآخرين. فاعتبر بوسويّه السلطة الملكية شرط كرامة كل واحد، كما أنها شرط السلم الاجتماعي[15].

لقد ورثنا المذهب الذرّي من القرن السابع عشر. ولا يعني هذا أننا ما زلنا نعتنق نظريات العقد الاجتماعي (بالرغم من أن نسخاً مختلفة منقولة ما تزال شعبية[16]. غير أننا ما زلنا نجد أنه سهلٌ أن نفكر بأن المجتمع السياسي تخلقه الإرادة أو نعتبره اعتباراً نفعياً مساعداً. وفي حالة الاعتبار النفعي المساعد، نحن نفهم المجتمع ونقدِّر أعماله كأداة وصول إلى غايات ننسبها إلى أفراد أو مجموعات تكوينية، حتى عندما لا نعود نفهم أصول المجتمع الموجودة في الاتفاق.

وورثنا من القرن نظرياتنا الخاصة بالحقوق، الميل الحديث لصياغة حصانات الشعب بالقانون وبلغة الحقوق الشخصية. وكما قلت أعلاه، ذلك مفهوم يضع الفرد الحرّ المستقلّ في مركز النظام القانوني. وهناك تعليق مؤثِّر على ذلك مصدره لوك، وهو الذي دعاه براو ماكفرسون (Brough Macpherson)

"المذهب الفردي التمّلكي"[17]، وهو مفهوم للحصانات الأساسية التي نتمتع بها ـ الحياة، الحرية ـ بحسب نموذج حيازة الممتلكات. ويعكس هذا الإنشاء الوقفة الفكرية المتطرفة، وقفة التحرّر الخاص بالذات الدقيقة، عند لوك. والقوة المستمرة لذلك المذهب الفردي علامة على الجاذبية الثابتة لذلك الفهم الذاتي.

إن المركَّب المؤلف من المذهب الذرّي والمذهب النفعي يعود إلى تلك الأفكار التي تحدثت عنها، أعلاه، التي كانت سهلة علينا، من حيث إنها استفادت من عبء الحجّة، أو الشرح، على الأقل. وهذا لا يعني أننا سجناؤه. العكس هو الصحيح، أعني: يوجد عدد من العقائد المؤثّرة، في العالم الحديث، حاولت أن تستوعب نظرة شاملة للمجتمع، بغية فهمه على صورة مصفوفة (Matrix) من الأفراد، وليس كأداة. وكان بعضها مهماً لممارستنا السياسية. غير أنها ظلّت مثقلةً بعبء التوضيح. فبدت وجهات النظر الذرّية أقرب إلى الإدراك العام، وهي مُتاحة، وعلى نحوٍ مباشر. وبالرغم من أنها واهية الحجّة (هذا اعتقادي، على الأقل)، وبالرغم من كفاية القليل من الشرح لتبيان عدم كفايتها، مع ذلك أقول، إن ذلك الشرح ضروري، وباستمرار. فالأمر هو، كما لو أنه من دون مجهود خاص من التفكير في هذه المسألة، فإننا سنرجع القهقرى إلى طريقة النظر الذرّية/ النفعية. ويبدو أن ذلك هو الذي يسود خبرتنا للمجتمع غير المنكورة، أو على الأقل تظهر بسهولة عندما نحاول أن نصوغ ما نعرف من تلك الخبرة. وهي فكرة مفضَّلة، بشكل طبيعي، مستفيدة من مقبولية أولية دائمة التجدّد ومغروسة.

وذلك يحدث، بالرغم من الحقيقة المفيدة أن الحياة السياسية الحديثة ولَّدت أفكاراً معاكسة قوية. وخاصة، هناك فهم للمجتمع وصف بأنه "إنساني مدني". وهذا يؤدي إلى الجمهورية القديمة أو المدينة القديمة (Polis) للحصول على نموذجه. وقد ظهر في المقدّمة، وباختصار، في القرن الخامس عشر، في إيطاليا[18]، أدى بعض الدور في الاضطرابات التي أدّت إلى الحرب الإنجليزية الأهلية، وبعد ذلك، كان مركزياً للثورات العظمى، ثورات القرن الثامن عشر في أميركا وفرنسا، وقد ساعدت على تشكيل السياسة الحديثة.

فكرة قوة المواطن كما عرّفها مونتسكيو (Montesquieu) وروسّو لا يمكن جمعها مع فهم ذرّي للمجتمع. فهي تفترض أن أسلوب الحياة السياسي، الذي في تكريسه تَمْثُلُ "فضيلة القوة"، عند مونتسكيو هو وبمعنى مهم سابق للأفراد. فهو يؤسس هُويّتهم، ويوفِّر المصفوفة التي في داخلها يمكنهم أن يكونوا أنواع البشر التي هم منها، والتي في داخلها يمكن تصوّر غايات الحياة المكرَّسة للمصلحة العامة، ولأول مرة. هذه البُنى السياسية لا يمكن اعتبارها أدوات، هكذا وببساطة، ووسائل لغايات يمكن صياغتها من دونها.

يمكننا القول، إن توتراً تأسيسياً في الديمقراطيات الغربية الحديثة صدر عن النماذج الأنجلوساكسونية أو الفرنسية الخاصة بالقرن الثامن عشر، كان ذلك التوتّر بين نتائج نوع من السياسة ذرّي ـ نفعي من جهة، ومطالب السياسة الخاصة بمشاركة المواطن، من جهة أخرى. وفي ذلك التوتّر، أدى الانحياز الطبيعي الذي تتمتع به الفكرة الأولى، دوراً ما. غير أن فهم المواطن، مهما كان منحسراً ومنحرفاً ومرتدّاً إلى الخلفيّة، تظل الحاجة إليه قائمة لينتزع جزءاً جوهرياً من ممارستنا كجمهوريات مواطنين(19).

هناك سِمةٌ ثالثة للهُويّة الحديثة، بالإضافة إلى ظواهر تمركزها ومذهبها الذرّي المحيّزين، التي أودّ أن أذكرها باختصار، هنا. وهي الأهمية الممنوحة لما أريد أن أدعوه القوى "المكوّنة". كنت أستطيع أن أستعمل كلمة "منتج"، هنا، لكني لا أتحدث عن النشاط الاقتصادي، لذا، فضَّلت، بغية تجنّب الاختلاط، أن أسكّ تلك اللفظة الجديدة. فما أرمي إليه هو مركزية جديدة لأوامره ومصنوعات إنسانية، في الحياة العقلية والأخلاقية.

وكنا رأينا هذا، بإحدى الطرق، مع الأفكار الجديدة الخاصة بالعقل الإجرائي، التأملي والعملي، كليهما. فالمعرفة لا تكون من ربط العقل بنظام الأشياء الذي نجده، وإنما بصياغة تمثيل للواقع الحقيقي وفقاً لقواعد صحيحة. فرؤية ديكارت التي أفادت أن معرفة الأشياء هي من إنشائنا الخاص، كانت الأساس لثقته العميقة بأننا نستطيع أن نحصل على اليقين، وهو الأساس الذي سبق الحجج التي صاغت تسويغه. ويجب أن يكون الحصول على ذلك اليقين

ممكناً، لأننا نتمكن من التفكير الانعكاسي بنشاطنا الفكري، أي: لأن التفكير هو شيء نحن نقوم به، فنحن نستطيع أن نحقق اليقين الخاص به.

وقد تناول الفلاسفة التجريبيون الحسّيون نموذج المعرفة التمثيلي الديكارتي. فأكدوا، باعتمادهم أيضاً على هوبس، تأكيداً إضافياً، على البعد التكويني لمعرفتنا العالم. فهوبس، ولاحقاً لوك، وتلاميذه من بعده، في القرن الثامن عشر، تصوروا صورة عالمنا كما لو أنه مجموع من حجارة بناء، وبالمعنى الحرفي، والحجارة كانت، في الأخير، تلك الإحساسات أو الأفكار التي تنتجها الخبرة.

وفي الميدان الأخلاقي، أقام لوك أيضاً، أفكاره على النموذج الديكارتي الخاص بالسيطرة العقلية، وعرَّف مهمة إعادة صياغة الذات التي هي مهمة الذات الدقيقة مغوضاً عن اتباع غاية (Telos) الطبيعة، صرنا بُناةً لخلقنا.

ذلك التوكيد على النشاط البائي أدّى إلى فهم جديد للغة، ويمكن للمرء أن يراه موجوداً عند هوبس ولوك. إنه فرع من فروع التظريات الاسمية، أي: تتّخذ الكلمات معانيها، في المطاف الأخير، بطريقة اعتباطية، من تعريفات تربطها بأشياء أو أفكار معينة. غير أن وظيفة اللغة تَمْثُلُ في المساعدة في بناء الفكر. فنحن نحتاج اللغة لكي ننشىء صورة وافية عن الأشياء. فنحن لا نستطيع أن نصف العالم بمجموعة من أجزاء الإدراك الحسّي والأفكار الفردية، مجموعة بذلنا جهداً عظيماً للحصول عليها. فباللغة يمكن جمعها في رزم كلية، في أصناف كلية، وهذا وحده، يمكّن من الحصول على معرفة حقيقية[20].

طبعاً، يتبع ذلك القول، إن الكلمات قد تكون خطرة أيضاً، وبشكل مخيف. فقد تكون من خلالها، خسراننا الكلّي لصلتنا بالواقع، إذا لم تكن راسية، وبشكل صحيح، في الخبرة، عبر التعاريف. ذلك السبب الذي جعل كلّاً هوبس ولوك حذرين منها، وأحياناً مفرطين في القلق من أن لا تجرفنا الكلمات. هذا الخوف من فقدان السيطرة هو نتيجة طبيعية للدور الذي أُعطي للغة، هنا، أعني: مساعدتنا على السيطرة على أفكارنا وتنظيمها. وكما قال كوندياك فيما بعد، مطوّراً عقيدة لوك، إن اللغة تعطينا "إمبراطورية على خيالنا"[21].

ذلك التركيز على القوى الإنشائية للغة خضع لتطوّر إضافي حاسم، في أواخر القرن الثامن عشر، فاللغة، وبصورة عامة، قوانا التمثيلية لم تعد تعتبر، فقط أو رئيسياً، بأنها موجّهة إلى التصوير الصحيح لواقع مستقل، وإنما أيضاً، طريقتنا في إظهار ما نكون، عبر التعبير، وإظهار موقعنا بين الأشياء. وهذا الإظهار يعتبر أيضاً، اكتمالاً ذاتياً، وذلك، استناداً لفهمنا الجديد لنفوسنا ككائنات تعبيرية. هذه الثورة التعبيرية تشبه قوة تكوينية جديدة وتعلي من شأنها، أعني، قوة الخيال الخلاّق. وسوف أعود إلى هذه المسألة أدناه، وما أريد أن أقوله هنا، فقط، إن تلك النقلة الجديدة تزيد زيادة إضافية من أهمية قدراتنا التكوينية. فقد صارت تعتبر ذاتاً مركزية أكبر في الحياة الإنسانية. وذلك كان الأساس للاهتمام والانبهار المتناميين بها، في جميع أشكالها ـ في اللغة وفي الإبداع الفني ـ الذي يرتقي إلى حدّ الهاجس المستحوذ، في القرن الذي نعيش فيه.

12

استطراد في الشرح التاريخي

غير أن ذلك المظهر التعبيري للهُويّة الحديثة له خلفيّة عميقة، سبق لي أن أشرت إليها قليلاً. وأنا الآن راغب في متابعة ذلك، لكن قبل أن أباشر، هناك مسألة تختص بما أقوم به تحتاج إلى توضيح.

كنت أتكلم عن نشوء الهُويّة الحديثة (أحد مظاهرها). فما علاقة بحثي بالشرح التاريخي لهذه الهُوية؟

قد يظن البعض أن هذا العمل هو معروض بوصفه شرحاً تاريخياً، وفي تلك الحالة لا بدَّ من أن يبدو سيئاً وغير مألوف. وعموماً، كنت أنظر في بعض التطورات في الفلسفة والنظرة الدينية، مع لمحة عَرَضية عن مظاهر العقلية الشعبية. وبالكاد ذكرت التغيّرات العظيمة في البُنى السياسية، الممارسات الاقتصادية، والتنظيم العسكري والبيروقراطي، وهي الظواهر التي ميّزت الحقبة الزمنية. ولا شك في أنه لا يمكن تصوّر الهُويّة الحديثة من دونها.

فهل أنا أقدم شرحاً "مثالياً"، شرحاً يحيل كل تلك التغيرات المؤسسية والبنيوية لدور ثانوي تابع، هو استمرار لتغيرات الحقبة الزمنية في الأفكار وفي النظرة الأخلاقية؟ ذلك سيكون نوعاً من الجنون.

وكبداية أقول، مع بقائي على مستوى "الأفكار"، أو الثقافة، إني لم أبدأ بالكلام عن التيارات التي تضافرت لتكوين الهُويّة الحديثة. لقد تكلمت عن بعض التغيرات في الفلسفة والدين. غير أن اللافت هو طريقة تغذية مثل ذلك التغير الضخم في فهم الذات من منابع متعدّدة. وهناك تطورات أخرى كان يمكن ذكرها، في عصر النهضة.

وكمثلٍ، نذكر الحدث الشهير الذي يذكره كل واحد، أعني: خطبة (*Oration*) بيكو (Pico) حول كرامة الإنسان، التي تؤكد على مركز البشر الاستثنائي، في العالم. فهم أحرار، بمعنى أنهم ليسوا مثل الأشياء الأخرى مقيّدين بطبيعة محدَّدة، وأنهم يملكون القوة لاتّخاذ أي طبيعة. فجعل بيكو الله يخاطب آدم هكذا:

"فلا مسكن ثابت ولا صورة ثابتة لك ولا أي وظيفة خاصة بك أعطيناك يا آدم، فإلى النهاية، سيكون ما تتوق إليه وطبقاً لرأيك الذي لك وتملكه، من مسكن، وصورة، ووظائف. أما طبيعة الموجودات الأخرى فهي محدودة ومقيّدة داخل حدود رسمناها. أما أنت فلست مقيداً بحدود، فطبقاً لإرادتك الحرّة، التي في عهدتها وضعناك، سوف تقرر لنفسك حدود طبيعتك. لقد وضعناك في مركز العالم لكي يمكنك أن تلاحظ، بسهولة، كل ما في العالم. ولم نصنعك من السماء ولا من الأرض، ولست بفانٍ ولا بخالد، لكي تستطيع بالحرية والاختيار، والاحترام، وكما لو أنك صانع لنفسك وصائغ لها، أن تصوغ نفسك بالشكل الذي تفضّل"[1].

وهذا يعدّ الطريق، ومع بقائه في نظام عصر النهضة الأفلاطوني، نظام العقل الوجودي، لانفصالٍ حاسمٍ معه، لاحقاً. فهو يعدّ الطريق لمرحلة لا تعود فيها مرامي الحياة الإنسانية مُعرَّفةً بالنسبة إلى نظام كوني، إطلاقاً، وإنما يجب اكتشافها (أو اختيارها) في الداخل. غير أن بيكو نفسه كان بعيداً جداً عن اتخاذ مثل تلك الخطوة، فإن نظام الوجود ظلّ نظام مركزية الأرض وتراتبياً ("نحن وضعناك في مركز العالم")، وقوة الإنسان القادرة على اتّخاذ أي طبيعة هي قدرته على الحطّ من نفسه أو إعلائها. ويتابع المقطع ليقول: "سيكون لك القدرة على الانحدار

إلى أشكال سفلى للحياة، وهي الوحشية. وسيكون لك القدرة، انطلاقاً من حكم روحك، على الولادة من جديد بأشكال أسمى، أشكال سماوية"[2]. فغايات الإنسان ظلّت من وضع نظام للخير عالمي متحقق.

أو كان هناك توكيد جديد أيضاً، في عصر النهضة على الفعل الإنساني، على دور الإنسان في إتمام خلق الله والوصول بالكون إلى طبيعته الكاملة. وهذا ما نراه عند نيقولاس كوسا (Nicholas of Cusa) على سبيل المثال، وبعده، عند بوفييّوس (Bovillus) ويمكن للمرء أن يجادل قائلاً، إن التوكيد على إنتاج السَحَرة في عصر النهضة مثل دي (Dee) وباراسيلسوس (Paracelsus) ساعد على وضع الأساس لثورة بايكون[3]. وهنا، لدينا ما يبدو إعداداً للثورة الجديدة ضمن حدود القديمة. وقد أعدَّ الفهم الجديد لموقع القوة الإنتاجية الإنسانية داخل النظام الكوني لتدمير لكل ذلك المفهوم الخاص بالنظام الكوني، ورفضه.

ولا شك في أن تيارات تعدَّت حدود الفلسفة والعلم ساعدت على إعداد الهُويّة الحديثة. فقد انعكست الأهمية الجديدة للقوى التكوينية الإنسانية في الاعتبار الكبير للفنون البصرية والتشكيلية، في عصر النهضة الإيطالية، وهو شيء لا سابق له عند القدماء. هذه هي الطريقة التي ننظر بها إليه اليوم، لكنها أيضاً، الطريقة التي نظر الناس إليه في زمنهم. فكتابات فاساري (Vasari) وألبرتي (Alberti)، على سبيل المثال، عبّرت عن شعورهم المفيد أن عصرهم كان رائعاً للاكتشافات العظيمة (وبعضها معاد اكتشافه) التي تحققت في الفنون البصرية. والواقع هو أن الاكتشاف الجديد للطبيعة الذي به اعتقدت النهضة الإيطالية أنها انضمت إلى القدامى، روحياً، بعد تدشين "القرون الوسطى" بالتدمير البربري، قد تحقق بنفس المقدار، وبشكل بارز ـ في الفنون البصرية، كما في الأدب. وعندما أصبح المذهب الأفلاطوني الجديد في فلورنسا النظرة السائدة، بدأ بعض الفنانين ينظرون إلى أعمالهم من خلاله، وهذه ظاهرة يمكن فهمها، أعني: كان للفن البصري وظيفة إظهار الأفكار (Ideas) وأفلاطون كان سيجد هذه الفكرة غير مفهومة وبغيضة منفّرة، أعني: جعل الأفكار (Ideas) تتجلّى مسألة تخص الجدل وحده.

كان مايكل أنجلو مطبوعاً طبعاً عميقاً بفكرة الأفلاطونية الجديدة المفيدة أن الجمال الأرضي هو الحجاب الفاني الذي من خلاله نرى النعمة الإلهية. والفنان، سواء أكان كاتباً أم رسّاماً تشكيلياً أم نحّاتاً، يجعل تلك الحقيقة تشعل عبر الحجاب. وكان ليوناردو يبحث عن "أسباب" في الطبيعة، قال: "الطبيعة تزدخر بما لا نهاية له من الأسباب، لم توجد في التجربة أبداً"[4]. ولاحقاً، في القرن وضع رأي يفيد أن نشاط تشكيل الأشياء في الفن يقربنا من "معرفة كاملة" "بالموجودات العاقلة"[5]. ووفقاً لبانوفسكي (Panofsky) توسّل الانبعاث الكلاسيكي في القرن السابع عشر الإيطالي، ومن جديد، رؤية أفلاطونية جديدة بغية تعريف الطبيعة الحقيقية للفن مقابل انحرافات المذهب الأسلوبي والمذهب الطبيعي[6].

غير أنه يمكن النظر إلى الفن البصري في عصر النهضة بوصفه المعدّ لنشوء الهُويّة الحديثة، بطريقة مباشرة، وأكثر من مجرد تعزيز أهمية العناصر التكوينيّة. وقد أدّى مطمح عصر النهضة في محاكاة الطبيعة إلى تصوير أكثر واقعية وأمل، وإلى نحتٍ حرّ لم يعد "مشاركاً مشاركةً جوهرية" بسياقه المعماري[7]. طبعاً، يمكننا أن نتبنّى وجهة نظر غومبرتش[8] (Gombrich) (المفيدة أن آراءنا بالمذهب الواقعي هي نسبية للتقاليد وللسياق). ومع ذلك، إن النقطة المهمة هي وجود نيّة "للسماح بوجود الأشياء"، ولإعطاء حقيقة الطبيعة الأولوية على أشكال التقليد الأيقوني أي التمثيل عن طريق الرسم والنحت وما شابه.

تحرير الطبيعة هذا من التقليد الأيقوني، حمل معه، أيضاً، نتائج تتعلق بموقع الشخص. فالفنان الذي أراد أن يحاكي الطبيعة، رأى نفسه كما لو أنه يقف فوق الشيء ومقابله. فهناك مسافة جديدة بين الشخص والشيء، وهما متموضعان، وبوضوح، تموضعاً نسبياً، وإحدهما بالنسبة إلى الآخر. مقابل ذلك، نجد أن الواقع المتجلّي في التقليد الأيقوني السابق لم يكن له مثل ذلك الوضع المحدَّد، فيمكن وضعه في الداخل أو في الخارج. وفي الفن الجديد، صار الفضاء مهماً، وكذلك الوضع في الفضاء. والفنان ينظر إلى ما يريد رسمه، من منظور محدَّد.

وبتحقيق المنظور، يُعرض الواقع المرسوم كما يبدو، من وضع خاص مفرد.

وكما وصف الحال بانوفسكي، إن السطح المطلي بالألوان كان يفقد المادية التي يملكها، في ذروة القرون الوسطى. فبدلاً من أن يكون سطحاً كامداً غير شفّاف وكتيم، صار مثل النافذة التي من خلالها نرى الواقع، كما يبدو، من ذلك المنظور. وقال مستشهداً بألبرتي على الرسامين أن يعرفوا أنهم يتحركون على سطح مستوٍ بخطوطهم، وأنهم، بملئهم المساحات المحدَّدة على ذلك النحو، بالألوان، فإن الشيء الوحيد الذي يسعون إلى إنجازه هو أن تظهر صور الأشياء التي تمَّت رؤيتها، على هذا السطح المستوي، كما لو أنها مصنوعة من زجاج شفّاف". وبصورة أوضح قال ألبرتي: "أنا أصف مستطيلاً من أي مساحة أريدها، فأتخيّل أن يكون نافذة مفتوحة من خلالها أنظر إلى كل ما يجب رسمه هناك"[9].

وهكذا، فإن "تحرير" الشيء حمل معه "تحرير" الشخص، أيضاً، على صورة وعي ذاتي أكبر، ومسافة جديدة من الشيء وانفصال عنه، وشعور بالوقوف فوق ومقابل ما يُرسم، وليس الكينونة مغلَقاً عليه من الشيء المرسوم. وكما وصف الأمر بانوفسكي[10]، إن المسافة الجديدة هي "في ذات الوقت تُشيّىء الشيء وتشخصن الشخص". ألا يمهِّد هذا الطريق، أيضاً، وبطريقته، لانفصال راديكالي أكبر، فيه يحرِّر الشخص نفسه، وبصورة حاسمة، عبر تشييئه العالم؟ فالانفصال الذي به أقف مقابل العالم يساعد على الإعداد لانفصال أعمق لا أعود فيه لأعترف به كمصفوفة فيه توضع غايات حياتي. إن موقف الفصل ساعد على التغلّب على ذلك المعنى العميق، معنى الانخراط في الكون، ذلك الغياب لحدّ واضح بين الذات والعالم، الذي نشأ وساهم في بقاء الأفكار الماقبل الحديثة الخاصة بالنظام الكوني[11].

وفي ذات الوقت، عزَّز الوعي الذاتي الجديد الخاص بوصف الواقع والشعورُ بتحطيم أساس جديد، الوعيَ بدور المكوِّنات الإنسانية، وزاد من أهميتها[12].

غير أن السؤال هو: هل يعني ذلك أن ذلك البحث لم يخفق إلا في أن

يكون شرحاً تاريخياً، لأنه ليس بواسع، كفاية؟ وأنه سيكون شرفاً وافياً إذا تمكنت، فقط، من أن أذكر جميع تيارات الحياة الثقافية التي ساعدت على إعداد الهُويّة الحديثة؟ والحق يُقال، إن هذا معناه اتّخاذ وجهة نظر "مثالية" تبعد جميع التغيّرات المؤسسية والبنيوية وتحوّلها إلى مرتبة ثانوية تابعة، بوصفها مجرد نتائج.

يجب النظر إلى ما أفعله أنه مختلف عن الشرح التاريخي، ومع ذلك، له صلة به. فهو مختلف ومتميّز، لأني كنت أسأل مسؤولاً مختلفاً. أما السؤال الذي يكون الشرح التوضيحي جواباً له، فهو مثلاً، ما الذي كوَّن الهُوية الحديثة؟ فهو سؤال عن سببيّة ثنائية تاريخية متسلسلة زمنياً. نريد أن نعرف ما هي الظروف المعجِّلة، وهذا يؤدي بنا إلى بيان ما عن السِّمات الخاصة بالحضارة الغربية، في أوائل الحقبة الزمنية الحديثة التي صنعت المسألة المفيدة أن ذلك التحوّل الثقافي حدث، هنا. ويمكن طرح سؤال شبيه عن نشوء الرأسمالية، الثورة الصناعية، نشوء الديمقراطيات التمثيلية، أو أيّ من السِّمات الرئيسية الأخرى الخاصة بنشوء الحضارة الغربية الحديثة ـ مهما كان مقدار انتشارها، منذئذٍ. (والأجوبة عن تلك الأسئلة المختلفة ستكون ذات صلة، طبعاً).

تلك مسألة طموحة، حقاً. وأفتكر أنه من الصعب، في هذه المرحلة، (وهذا تصريح ضعيف!) تقديم جواب مكتنز لحماً ودماً، على نحو كامل. فعند أنواع الماركسية المبسَّطة جداً والاختزالية جواب واضح، وهو: الشروط الراسبة المتبقية هي في انهيار سابقتها نمط الإنتاج السابق ("الإقطاعي")، ونشوء النمط الجديد ("الرأسمالي"). غير أن هذا يبدو لي أنه استنتاج قائم على الدور (Question Begging) أو هو غير معقول، وبصورة مخيفة، وذلك يتوقف على كيفية فهم الإنسان له. وسوف أقدِّم، أدناه، بعض الأفكار العامة التي تشرح سبب لزوم أن يكون ذلك كذلك. أما الآن، فإني أعترف بافتقاري (ولست وحدي) لرواية سببية ثنائية زمنية مقبولة.

غير أن ثمّة سؤالاً ثانياً ذا تطلّبات أقل. وهو سؤال تأويلي. والإجابة عنه تشتمل على تقديم شرح للهُوية الجديدة يوضِّح ما كان إغراؤها. ما الذي اجتذب

الناس إليها؟ وما الذي جذبهم، اليوم، تحديداً؟ وما منحها قوتها الروحية؟ فنحن نصوغ بألفاظ للهُوية (أو لأي ظاهرة ثقافية تهمنا) يبيّن السبب الذي وجده الناس (أو يجدونه) الذي يجعلها مقنعة/ موحية/ مثيرة، والذي يحدِّد ما يمكن دعوته "القوى الفكرية" التي تحتوي عليها. وهذا، يمكن استكشافه، إلى حدّ ما، باستقلال عن مسألة السببية الثنائية الزمنية. فيمكننا القول: في هذا تَمْثُلُ قوة الرؤية الفكرية / الهُويّة/ الأخلاقية، مهما كان وجودها في التاريخ.

غير أنه يمكن فصل هذين النوعين من السؤال فصلاً كاملاً. والإجابة عن السؤال، الأقل متطلبات، له تأثير على الإجابة عن السؤال الأكثر متطلبات. ففهم أين تَمْثُلُ قوة أفكار معينة معناه معرفة شيء ذي صلة بكيفية صيرورتها مركزية لمجتمع في التاريخ. ولا ريب في أن هذا أحد الأشياء الذي علينا أن نفهمه بغية الإجابة عن السؤال الخاص بالسببية الثنائية الزمنية. وأحد الأسباب التي جعلت الماركسية العاميّة تبدو غير معقولة يُمْثُلُ في أن شروحها الاختزالية، لنقلْ، للأفكار الدينية أو الأخلاقية أو السياسية ـ القانونية أهملت قوتها الداخلية. غير أن كل علم التاريخ (والعلم الاجتماعي، أيضاً) يعتمد على فهم (ضمني بمقدار كبير) للدافع الإنساني، أي: كيف يجيب الناس، وما يطمحون إليه، عموماً، والأهمية النسبية للغايات المفترضة، وما قارن. تلك كانت الحقيقة في التوكيد المشهور لفيبر المفيد أن أي شرح في السوسيولوجيا يجب أن يكون "وافيَ المعنى"[13]. غير أن المشكلة في الماركسيات العامية المألوفة تَمْثُلُ في أنها، عندما لا تهمل هذه النقطة وتعتمد على مذهب حتمي "بنيوي" مبهم يهمل الدافع الإنساني إهمالاً كلّياً[14]، فإن صورتها الضمنية الخاصة بالدافع الإنساني تبدو وحيدة البعد، وبشكل لا يُصدَّق.

والعلاقة العكسية تنطبق، أيضاً، أعني: أي رؤية يمكن أن تكون عندنا في النشوء السببي الثنائي الزمني لفكرة من الأفكار ستساعدنا على تعيين مركز جاذبيتها الروحي. ولأنه لا يمكن فصل السؤالين فصلاً كاملاً، عليّ أن أقرَّ أنني بدخولي في السؤال ذي المتطلبات الأقل، مبتعداً عن السؤال ذي المتطلبات الأكثر، فإن بحثي سيتوقَّف، أحياناً، وقد يسلِّم بأمور كثيرة، في أحيان أخرى.

وأنا لا أرى سبيلاً لتجنّب هذا الخطر كلياً من دون تقديم شرح سببي ثنائي زمني كامل، أنا عاجز عن إنجازه.

غير أنني أقول، إنه، بغض النظر عن ذلك النقص الذي لا يمكن تجنّبه، أنا لا أعتقد أن درساً تأويلياً من ذلك النوع فيه أي شيء يمكن الاعتذار بسببه. وفي بعض الدوائر الماركسية، اعتبر التركيز على هذه المسألة "مثالياً"، مبدأياً. وكما قلت، أعلاه، يمكن تطبيق هذا المصطلح كما لو أنه شيء معيب وتأنيبي، إذا كانت الأطروحة التي في أساسه تفيد أن الدرس التأويلي للقوى الفكرية هو كافٍ للإجابة عن السؤال السببي الثنائي الزمني. غير أنه ليس واضحاً من هو الذي اعتقد بمثل تلك الأطروحة (وإذا افترضنا وجود مذهب هيغلي عامي، فهو سيعتقد به). والاضطراب الفكري ينشأ، لأن الماركسية الاختزالية يبدو أنها تريد أن لا تسمح بدور سببي، إطلاقاً للقوى الفكرية، وهو الأمر غير المعقول المعادل والمضاد "للمذهب المثالي"، والأسوأ من ذلك، هو أن هذا النوع من الماركسية يصعب عليها أن تعرف بوجود إمكانية ثالثة بين ذلكما الموقفين المتطرفين. ففي الأرض الوسطى يوجد الشرح التاريخي الوافي، كله. على المرء أن يفهم تأويلات الشعب الذاتية ورؤاه للخير، إذا كان عليه أن يشرح كيفية نشوئها، لكن المهمّة الثانية لا يمكن اختزالها إلى الأولى، كما لا يمكن اختزال الأولى لصالح الثانية.

وبغية تجنّب سوء فهم كبير جداً، أودّ أن أقول كلمةً عن كيفية رؤيتي السببيّة الثنائية الزمنية، عموماً. أما أنواع الأفكار التي تهمني، هنا ـ المُثُل العليا الأخلاقية، أنواع فهم الحالة الإنسانية، مفاهيم الذات ـ فهي موجودة، في قسمها الأكبر، في حياتنا عبر كونها مغروسة في الممارسات. و"بالممارسة"، أعني شيئاً غامضاً وعاماً جداً، أي: أيّ شكل ثابت من النشاطِ المشترك الذي يحدِّده نموذج ما من القواعد ونقيضها يمكن أن يخدم ممارسة قصدي. فطريقة تهذيبنا أولادنا، وتحيتنا لبعضنا البعض في الشارع، وتحديدنا قرارات جمعية في التصويت في الانتخابات، وتبادل الأشياء في الأسواق، جميعها ممارسات. كما أن هناك ممارسات على جميع مستويات الحياة الاجتماعية، أعني: الأسرة، والقرية، والسياسة القومية، وطقوس المجتمعات الدينية، وهكذا.

العلاقة الأساسية هي أن الأفكار تربط الممارسات كنماذج من القواعد ونقيضها. أي أن الأفكار غالباً ما تنشأ من محاولات لصياغة الأساس المنطقي للنماذج ووضعه في تعبيرٍ واعٍ ما. وأنا أقول، إن هذه هي العلاقة الأساسية، ولا يعود هذا لأنها العلاقة الوحيدة، وإنما لأنها العلاقة التي من خلالها تنشأ العلاقات الأخرى وتُفهم. وبوصفها مفاصل، فإن الأفكار، وبمعنى هام، ثانوية للنماذج أو لتكون قائمة على نماذج. فالنموذج يمكن أن يوجد في قواعد ونقيضها تقبلها الناس ويطبقونها تبادلياً، من دون وجود أساس منطقي واضح (بعد). وعندما كنا صغاراً، تعلمنا بعضاً من النماذج الأساسية، في البداية، بمثل ذلك. أما الصياغة اللفظية فكانت تأتي لاحقاً.

طبعاً، يمكن وجود أفكار من دون نموذج مقابل. فيمكنني أن أبتدع وأعلن عن رؤية خيالية (طوباوية) عن الإدارة الذاتية لمجتمع فوضوي (Anarchist) كامل، ليس بممارس في أي مكان، وكل معرفتنا تفيد أنه لا يمكن أن يكون. كذلك، فإن ثقافتنا الحديثة مليئة بمثل هذه الأفكار التي تتعدّى الواقع القائم. غير أن هذه ظاهرة ثانوية تابعة. فالمشاريع الثورية لا يمكن إلا أن تُصاغ ضد ما هو قائم. فهي تُقَدَّم بوصفها ما يجب أن يأتي بعد الوضع القائم. وهي تتضمن تأويلاً ما، ولا معنى لها من دون تأويل - وفي تلك الحالة تكون مزدراة، عموماً- والتأويل يختص بما هو موجود وهذا ما أعنيه بقولي، إن الدور الأساسي لمثل تلك الأفكار هو بوصفها صياغات لممارسات موجودة. فإذا صغنا أي أساس منطقي، فلا بدَّ من أن يشتمل على تأويل لممارسة جارية، كما يمكن، أيضاً، أن يكون مقدِّماً شيئاً جديداً ولم يُجرَّب.

إن طرق تمازج الأفكار مع ممارساتها مختلفة. فقد توجد علاقة مستقرة تماماً من التعزيز المتبادل، حيث تمفصل الفكرة الأساس المنطقي للقواعد ونقيضها بشكل وافٍ وغير منحرف، وحينذاك، تستطيع الفكرة أن تقوّي النموذج وتبقيه حيّاً، بينما تستطيع خبرة النموذج أن تعيد خلق الفكرة، بشكل مستمر.

غير أن ما يحصل عندئذٍ هو أنه قد يبدو لبعض الناس أن الأفكار السائدة

تحرِّف الممارسة، وفي النتيجة، قد تصير الممارسة ذاتها فاسدة. فقد تتطلّب الأفكار تصحيحاً. ومن منظور المحافظين، قد يبدو أن المحتجّين يقومون (في أفضل الحالات) باختراع ممارسة جديدة. غير أنه مهما كان وصف الواحد منا، فإن نتيجة الصراع ستكون التغيير، وربما الانشقاق إلى مجتمعين لهما ممارسات منفصلة، كحالة المسيحية الغربية، في القرن السادس عشر.

أو قد يكون الأمر متمثِّلاً في كون الممارسة كلها وأساسها المنطقي كريهين، ويكون هناك طلب لما يُعتبر، بوعي ذاتي، نقلاً للولاء لممارسة جديدة، كما حصل عندما ارتدّت المجتمعات المنبوذة في الهند إلى البوذية أو الإسلام.

تلك حالات أمكن فيها تحديد نشوء التغيّر مع ظهور أفكار جديدة. غير أن التغيّر قد يحصل بطرق أخرى، أيضاً. فالأفكار والممارسات قد لا تكون صادقة فيما بينها، لأن أحدها أو سواه أخفق في إعادة إنتاج نفسه بشكل صحيح. فقد يُفقد بعض الأساس المنطقي عبر الانحراف أو الانجراف أو بتحدٍّ من رؤية جديدة ما، أو تتبدَّل الممارسة لعدم كفايتها.

وفوق كل شيء، يمكن أن تكون الممارسات مقيّدة أو مسهَّلة، ويمكن أن يكون فضاؤها واسعاً أو ضيّقاً، وكل ذلك راجع لأسباب لا صلة لها بأسسها المنطقية. فقد تكلِّف ممارسة طقسية كثيراً جداً، وتتطلَّب تضحيات كبيرة لم تستلزمها من قبل. أو قد تواجه ممارسات منافسة لها، في وضع جديد. أو قد تتيسَّر كثيراً لتغيّر الظروف. وقد تكسب اعتباراً أو تخسره، ويكون مردّ ذلك إلى تغيّر في الأنحاء الاجتماعية المحيطة، أيْ، صعود في المرتبة الاجتماعية للجماعة التي تمارسها، بشكل رئيسي. وهكذا. وهذا سوف يؤثر، وبعمق، في مصير وطبيعة الأفكار الشبيهة.

فالواضح هو أن التغيّر قد يحصل في الاتجاهين، كليهما، أعني: عبر تغيّرات وتطوّرات في الأفكار، بما ذلك رؤى جديدة، مما يجلب تغييرات، وتمزّقات، وإصلاحات، وثورات في الممارسات، كذلك، عبر الانحراف، التغيّر، التقليصات أو الازدهارات في الممارسات، مما يجلب تبدّلات في الأفكار، ازدهاراً أو أفولاً. غير أن هذا، حتى هذا، هو مجرد كثيراً. فالأفضل هو القول، في أي تطوّر تاريخي

ملموس، يكون التغير في الاتجاهين. فمجموعة الخيوط الواقعية للأحداث تكون منسوجة متشابكة مع خيوط تمتد في الاتجاهين، كليهما. فقد ينشأ تفسيراً ثورياً جديداً لأن ممارسة تعرضت للتهديد لأسباب غريبة عن الأفكار وعَرَضية. أو يكسب تأويل ما للأشياء قوةً، لأن الممارسة مزدهرة، وهنا أيضاً، لأسباب غريبة عن الفكرة وعَرَضية. غير أن التغيرات الناجمة في النظرة سيكون لها نتائج مهمة تخصّها. وتكون مجموعة خيوط الأسباب مقيّدة.

لقد نشأت الهُويّة الحديثة، لأن التغيرات في ظواهر الفهم الذاتي المرتبطة بمجموعة واسعة من الممارسات - الدينية، والسياسية، والاقتصادية، والأسروية، والفكرية، والفنية - تلاقت وعزَّز واحدها الآخر، لإنتاجها، أعني: مثلاً، ممارسات الصلاة والطقوس الدينية، والأنظمة التهذيبية الروحية، بوصفه عضواً في طائفة مسيحية وممارسات فحص ذاتي يقوم به أحد المتجدّدين، وممارسات القبول السياسي، وممارسات الحياة الأسروية للزواج الرفاقي، وممارسات تربية الطفل الجديد التي نشأت من القرن الثامن عشر، وممارسات الإبداع الفنيّ بمتطلبات الأصالة، وممارسات تحديد الخصوصية والدفاع عنها، وممارسات الأسواق والعقود التجارية، وممارسات التجمعات الإرادية، وممارسات تهذيب الشعور وعرضه، وممارسات السعي للمعرفة العلمية وطلبها. فكل واحدة من تلك المماسات، وسواها، أسهمت بشيء في مجموعة الأفكار الناشئة والمتطورة الخاصة بالشخص وبحالته أو بحالتها الأخلاقية التي أقوم ببحثها في هذا الكتاب. وقد وجدت توترات وتعارضات بين تلك الممارسات والأفكار التي تتوسّلها، لكنها ساعدت على تكوين فضاء مشترك من الفهم الذي فيه ترعرعت أفكارنا الحالية عن الذات والخير.

وغالباً ما نعجز عن فهم تلك الأفكار إذا نظرنا إليها بمعزلٍ عن الممارسات. فعلى سبيل المثال، توجد علاقة مهمة تصل فكرة لوك عن "الفردية التملّكية"، التي وصفتها سابقاً والممارسات الاقتصادية لمجتمع السوق الرأسمالي. غير أنه يجب عدم خلط هذه العلاقة مع علاقة سببيّة لا توجّه لها. وإنه لمهم ملاحظة الطريقة التي بها مهَّد ذلك الفهم الذاتي السبيل إلى توسيع علاقات السوق،

وكذلك الإشارة إلى الطريقة التي جعل التغلغلُ المتزايد للأسواق، الناسَ ينظرون إلى أنفسهم بها. فالسهم السببي يمضي في الاتجاهين.

وعلاوة على ذلك، أقول، إن التوازن بين الاتجاهين قد يتغيّر مع مرور الزمن. وفي حالة بعض القوى الفكرية (idées-forces) المبحوثة، هنا، قد يكون التسهيل، وبشكل رئيسي من الفكرة إلى الممارسة الاقتصادية، في الحقبة الزمنية الأولى، حيث كان المنبع الأصلي للأفكار في الحياة الدينية والأخلاقية. ويبدو أن ذلك كان حالة الفردية التملكية التي ظهرت قبل النشوء المتفجّر لعلاقات السوق في الثورة الصناعية. غير أن الذي حصل في المرحلة اللاحقة، عندما أصبحت بعض الأفكار الجديدة التي نشأت في النخبة الاجتماعية ملكية عامة للمجتمع كله، هو أن الاتجاه السائد كان يعكس، في أغلب الأحيان. فمن الواضح، مثلاً، أن الفرض القسري للوضعية البروليتارية على جماهير الفلاحين المطرودين الذين أقصوا عن الأرض إلى المراكز الجديدة للتصنيع، سبق وسبَّب القبول بالوعي الذاتي الذرّي (الذي غالباً ما كان يُحارب من تشكيلات جديدة لتضامن الطبقة العاملة)[15] من قِبَل العديد من المتحدّرين منهم، اليوم.

ذلك، في الواقع، مجرد مثل عن عملية عامة، بها فُرضت ممارسات معينة من الحداثة، وبوحشية غالباً، خارج مناطقهم ذات المراكز الحيوية. وقد بدا لبعضهم أن ذلك كان جزءاً من ديناميكا لا تُقاوم. وإنه لأمر واضح أن الممارسات العلمية ذات التوجّه التكنولوجي ساعدت على منح الأمم التي نشأت فيها ميزة تكنولوجية متزايدة على غيرها. وهذا بدوره تضافر مع نتائج التوكيد الجديد على الحركة النظامية التهذيبية التي وصفتها سابقاً، وأعطى الجيوش الأوروبية تفوّقاً عسكرياً بارزاً ومتزايداً على الجيوش غير الأوروبية، بدءاً من القرن السابع عشر إلى حوالي منتصف القرن العشرين. وذلك الوضع، مضافاً إليه نتائج الممارسات الاقتصادية التي ندعوها الرأسمالية، سمح للقوى الأوروبية أن تؤسس هيمنة عالمية لزمن.

وكان لذلك، وبشكل واضح، أهمية عظمى لانتشار تلك الممارسات. وقد

عزَّز ذلك النوع من النجاح تعميم تلك الممارسات، إذ لا وجود المجتمع يمكن أن يقف ضد هؤلاء المتفوقين. ونحن عاجزون عن التاريخ الزمني الكامل، ناهيك عن فهم، جميع الممارسات التي ارتطمت بالحائط في الاندفاع للحصول على الأنظمة العسكرية والقدرات الاقتصادية التكنولوجية التي تحتاجها جميع المجتمعات لبقائها. ولا ريب في أن "مردود" تلك الممارسات كان له أثرٌ حاسم على تطوّر المجتمعات الأوروبية وغير الأوروبية، كما أن اعتبار ظواهر الفهم الذاتي المرتبطة بها ـ كما تمَّ تأويلها ـ كان له أهمية مصيرية لتطور الثقافات.

كل ذلك، الذي كان يجب أن يكون جزءاً مركزياً في أي جواب عن السؤال الخاص بالسببية التاريخية، لن يظهر في تحليلي إلا في الأطراف. فسوف أركِّز على المسألة التأويلية وأحاول أن أصوغ الهُويّة الحديثة، في مراحلها المختلفة. فيجب اعتبار هذا البحث تحذيراً للقارىء فلا يعتبر هذا الدرس هو الشرح التاريخي. غير أنه، أيضاً، لا بدّ من أن ينفعني كتحذير بأن لا أفقد رؤية سياق الممارسات التي فيها نشأت وتطوَّرت هذه الهُويّة، والقوى الكبيرة التي شكلت تلك الممارسات. فالضغوط الكبيرة على تاريخ حضارة كالتي كنت أصفها يجب أن تبقى في الذهن حتى عندما لا تكون - وحقاً هي ليست - مركز الانتباه. وأملي أن أنجح في القيام بذلك فيما يأتي.

القسم الثالث

التأكيد على الحياة العاديّة

13

"الربّ يحبّ صفات الأفعال"

1.13

أريد أن أتحوَّل الآن، إلى مظهر رئيسي ثانٍ من مظاهر الهُويّة الحديثة. في القسم الثاني قمت بتتبّع نشوء وتطور فكرة الذات المتعدِّدة النواحي. في ذات معرَّفة بقوى عقلٍ متحرِّر ـ مع مُثُله العليا المرتبطة به، مُثُل الحرية ذات المسؤولية الذاتيّة والكرامة ـ مُثُل سَبْر الذات والتعهّد الشخصي الملتزم. تلك القوى - القوتان الأوليتان، على الأقل - التي تتطلّب تفكيراً انعكاسياً راديكالياً، هي الأساس لمفهوم معين للباطنية. غير أنها لم تشرح الامتداد الكامل للفكرة الحديثة الخاصة بالباطن، أعني: أنها لا تستطيع أن تشرح المعنى الذي لدينا عن "الأعماق الباطنة" ـ الصورة الكبرى لرواية كونراد ما زالت خارج نطاق درسنا[1].

ولفهم ذلك، علينا أن ننظر في تطوّر آخر، أعني، نشوء أفكارنا الحديثة عن الطبيعة، وجذورها فيما أدعوه التأكيد على الحياة العادية.

أما تعبير "الحياة العادية" فهو فنّي أدخلته[2] لكي يصف تلك المظاهر من الحياة الإنسانية الخاصة بالإنتاج وبإعادة الإنتاج، أي العمل، وصنع الأشياء اللازمة للحياة، ولحياتنا بوصفنا كائنات جنسية، الشاملة للزواج والأسرة. فعندما

تكلم أرسطو عن غايات الاجتماع السياسي وكونها الحياة والحياة الجيدة (zēn kai euzēn) كان ذلك هو المجال الذي أراد أن يحيط به في أو تلك المفردات، فهي، أساسياً، تشمل ما نحتاج أن نفعله للاستمرار في الحياة ولتجديدها.

ورأى أرسطو أن الحفاظ على تلك النشاطات يجب تمييزه عن السعي للحياة الجيّدة. ولا شك في أنها ضرورية للحياة الجيّدة، لكنها تؤدي دوراً بنيوياً تحتيّاً بالنسبة إليها. فلا يمكنك السعي إلى الحياة الجيّدة من دون السعي إلى الحياة. غير أن الوجود المخصَّص للهدف الثاني وحده ليس بوجود إنساني ممتلىء. فالعبيد والحيوانات يهتمون، حصرياً، بالحياة. وفي كتاب: **السياسة**[3] (*Politics*) قال أرسطو، إن مجرد اجتماع أُسَرٍ لأهداف اقتصادية ودفاعية ليس بمدينة (Polis) حقيقية، لأنها مُصَمَّ لذلك الهدف، فقط. أما حياة البشر الصحيحة والمناسبة فهي الحياة التي تبني على تلك البنية التحتيّة سلسلة من النشاطات تهتم بالحياة الجيدة، أي: فيها يفكر الناس بالامتياز الأخلاقي، ويتأملون في نظام الأشياء، وفي الأهمية العليا للسياسة، ويتداولون معاً في المصلحة العامة، ويقررون كيفية صياغة القوانين وتطبيقها.

لقد نجح أرسطو في أن يجمع في مفهومه "للحياة الجيّدة" نشاطين وردا كثيراً في التقاليد الأخلاقية اللاحقة بوصفهما يفوقان الحياة العادية، أعني: التفكير النظري، ومشاركة المواطن في الحكم. ولم يكن هذان محببَّين بصورة جماعية. فقد نظر أفلاطون بعين مشمئزة إلى النشاط الثاني (على الأقل، في شكله العادي، شكل التنافس على المركز). كما أن الرواقيين تحدّوا النشاطين كليهما. غير أن هؤلاء المؤلفين ظلّوا يعتبرون العادية ذات مرتبة أدنى، في نظام الغايات. فقد رأى الرواقيون أن على الحكيم أن يبتعد عن تحقيق حاجاته الحيوية والجنسية. وهذه تُفَضَّل (proēgmena) بمعنى مفيد أنه، عندما تتساوى الأشياء الأخرى، عندئذٍ، يجب اختيارها، لكن مرتبتها من الناحية الأساسية، هي مرتبة الأشياء المحايدة (adiaphora) فعلى المرء أن ينفصل عنها، ولا ينفصل عن الحكمة وعن نظام الأشياء جميعها التي يحبها الحكماء. والإنسان يتخلّى عنها بفرح، لأنه يتبع ذلك النظام.

غير أن الأفكار المؤثِّرة في النظام التراتبي (الهرمي) الأخلاقي رفعت من

شأن حياة التفكير التأملي والمشاركة. ويمكننا أن نرى تجلّياً للتفكير التأملي في الفكرة المفيدة أنه يجب ألا يشغلوا أنفسهم بمجرد معالجة الأشياء، وبالحِرَف. وكان ذلك أحد منابع مقاومة العلم التجريبي الذي نافح عنه بايكون وقد كان المذهب الإنساني عند الباحثين مشرَّباً بتلك الفكرة التراتبية، التي كانت موصولة بتمييز بين العلوم الحقّة، التي قبلت البرهان، وصور المعرفة الدنيا، التي لا تطمح لأكثر من تحصيل "المحتمل"، بالمعنى الذي كان للكلمة زمانئذٍ، مثلاً، أشكال المعرفة التي مارسها الكيميائيون القدماء، والمنجّمون، والمعدِّنون، وبعض الأطباء[4].

ونحن نشهد الفكرة الثانية وقد عادت إلى الظهور، في أوائل العصور الحديثة مع العقائد المختلفة الخاصة بالمذهب الإنساني المدني، في إيطاليا أولاً، ولاحقاً في أوروبا الشمالية. فحياة صاحب المنزل أقل مرتبةً من الحياة التي تشمل مشاركة المواطن. فثمّة نوع من الحرية يتمتع به المواطنون وسواهم محروم منه. وفي جميع الأشكال، كان الشعور بأن الكفاح الكبير المفرط للحصول على الثروات خطراً يهدِّد الحياة الحرّة للجمهورية[5]. فإذا تضخّمت وسائل الحياة مجرد الحياة، فإنها تهدِّد الحياة الجيدة بالخطر.

لقد كانت أخلاق المواطن، ومن نواحٍ، شبيهة بالأخلاق الأرستقراطية، وقد تندمج بها أحياناً، أعني، أخلاق الشرف التي يعود أصلها إلى حياة طبقات المحاربين (كما كانت المُثُل العليا للمواطنية القديمة، أيضاً). وكان لتلك الأخلاق تعابير مختلفة، مثلًا، المثال الأعلى الذي يُدعى (Corteisie) أي الخلق المهذّب في القصة الخيالية الفرنسية[6] في القرون الوسطى، وكما ذكرت سابقاً، وأخلاق "الكرم" بالمعنى الذي كان في القرن السابع عشر. وشملت تلك الأخلاق معنى من معاني التراتبيّة، كانت فيها حياة المحارب أو الحاكم ذات الشرف والمجد لا تقارن بحياة الناس ذوي المرتبة الدنيا، والمعنيين بالحياة، فقط[7]. فالرغبة المخاطرة بالحياة كانت الصفة التكوينيّة لرجل الشرف. وقد كان الاهتمام المفرط بالكسب يعتبر متعارضاً مع تلك الحياة الرفيعة. وفي بعض المجتمعات كان العمل في التجارة يُعَدُّ بمنزلة الحطّ من قدر المرتبة الأرستقراطية.

إن الانتقال الذي اتحدث عنه، هنا، هو من النوع الذي قَلَبَ تلك الأنظمة

التراتبية، ونقل محلّ الحياة الجيّدة من مجموعة خاصة من النشاطات العليا، ووضعه داخل "الحياة" نفسها. فقد صارت الحياة الإنسانية كلها، تعرَّف الآن، بمفردات العمل والإنتاج، من جهة، والزواج والحياة الأسروية، من جهة أخرى. وفي ذات الوقت، خضعت النشاطات "العليا" السابقة لنقدٍ شديد.

وتحت وقع الثورة العلمية، صار ينظر إلى theōria أي إدراك نظام الكون عبر التفكير التأملي، على أنه عبثي ومضلِّل، وهو محاولة جريئة للهرب من العمل الشاق الخاص بالاكتشاف التفصيلي. وقد ظلَّ فرانسيس بايكون (Francis Bacon) يؤكد على أن العلوم التقليدية استهدفت اكتشاف نظام للأشياء مرضٍ، وليس الاهتمام لمعرفة كيفية عمل الأشياء، قال: "أجد أن الذين طلبوا المعرفة لذاتها، وليس للفائدة وللتفاخر، أو أي تقويات عملية في مجرى الحياة، أقول، حتى هؤلاء، قدَّموا لأنفسهم علامة خاطئة - القناعة (التي يدعوها الناس المصدق) لا العملية"[(8)].

وكانت النتيجة أنهم لم يحصلوا على ثمار، ولم يكن ذلك بمعنى أنهم لم ينتجوا تكنولوجيا يمكن تطبيقها ونافعة فقط، وإنما أيضاً، تمثَّل في أن المعرفة التي قدّموها كانت مخادعة، لأن الكسب التكنولوجي هو معيار المعرفة الحقيقية. قال: من بين العلامات لا يوجد ما هو أكثر يقيناً وأنبل من العلامات المأخوذة من الثمار. لأن الثمار والأعمال عفوية ومؤكدة لصدق الفلاسفة. الآن أقول، إن تلك الأنظمة اليونانية وتفرعاتها إلى علوم فرعية لم تقدم، بعد انقضاء سنين عديدة تجربةً مفردة تريح حالة الإنسان وتنفعه يمكن أن تُرَدّ إلى تأملات الفلسفة ونظرياتها[(9)].

إراحة حالة الإنسان: ذلك هو الهدف. فالعلم ليس نشاطاً عالياً وعلى الحياة العادية أن تخدمه، العكس هو الصحيح، على العلم أن ينفع الحياة العادية. وعدم اعتبار هذا هو الهدف ليس بإخفاق أخلاقي وافتقار إلى عمل الخير، فقط، وإنما هو فشل إبستمولوجي لا سبيل إلى الفكاك منه. ولم يكن عند بايكون أدنى شك بأن جذر ذلك الخطأ الخطر هو الكبرياء. فالعلم القديم مفاده "وصف قوانين الطبيعة"، لكن بايكون قال: "نريد أن نجعل جميع الأشياء ملائمةً لسخافتنا، وليس كما تلائم الحكمة الإلهية، ليس كما هي موجودة في الطبيعة.

فنحن نفرض خاتم صورتنا على المخلوقات وعلى أعمال الله، ولا نسعى بجدٍّ لاكتشاف خاتم الله على الأشياء"[10].

لقد شملت ثورة بايكون إعادةً لتقييم القيم، وكانت عكس التراتبيّة السابقة، أيضاً. فما كان موسوماً، في السابق، بأنه الأدنى، تمَّ رفعه، الآن، ليصير المعيار، وما كان الأعلى سابقاً، حكم عليه بالوقاحة والتفاهة. وقد شمل هذا، أيضاً، إعادة لتقييم المهن. فالحِرَفي والصانع بيديه المحتقران تبيّن أنهما أسهما في تقدّم العلم أكثر من الفيلسوف الكسول[11].

والحق يُقال، وُجد ميلٌ صحيح نحو التسوية الاجتماعية، متضمَّنٌ في ظاهرة التأكيد على الحياة العادية، وصار مركز الحياة الجيّدة، الآن، في شيء يمكن أن يشارك فيه كل واحد، ولم يعد متمثّلاً في مجالات من النشاط لا يقدر أن يقوم به سوى القلة ذات الفراغ. وإن مدى ذلك الانقلاب الاجتماعي يمكن قياسه، على أفضل ما يكون، إذا نظرنا إلى النقد الذي أطلق ضد النوع الرئيسي الآخر للنظرة التراتبيّة التقليدية، أعني، أخلاق الشرف، التي كانت جذورها الأصلية في حياة المواطن. وقد ارتبط ذلك ارتباطاً وثيقاً بالترتيب الطبقي الاجتماعي للعصر، وخاصة، بالتمييز بين الأرستقراطيين والعامة، وهكذا تحوَّل التحدّي ليكون له بعدٌ اجتماعي مهم. غير أن هذا لم يكن واضحاً وضوحاً مباشراً.

إن أخلاق الشرف والمجد وأحد أهم تعابيرها في عمل كورناي خضعت لنقدٍ مدمِّر، في القرن السابع عشر. فقد شجبت أهدافها بوصفها مجرد خيلاء وتافهة، كما لو أنها جراءة طفولية. وإننا نجد ذلك عند هوبس وأيضاً عند باسكال، لاروش، فوكو وموليير (Molière) غير أن الحجج السلبية عند هؤلاء الكتّاب لم تكن جديدة. فأفلاطون نفسه كان مرتاباً من أخلاق الشرف، باعتبارها تهتم بمجرد المظاهر. والرواقيون رفضوها، كما شجبها أوغسطين لأنها تمجِّد الرغبة والقوة، أي (libido dominandi) الذي هو أحد الثلاثي العاطفي الفوضوي، ومعه الرغبة الجنسية، والرغبة الشديدة في الكسب. والواقع هو أن كاتباً مثل باسكال أعاد صياغة النقد الأوغسطيني الثابت[12].

غير أن ما أضفى على ذلك النقد أهميته التاريخية بوصفه ماكنة تغيير اجتماعي هو التأسيس الجديد للحياة العادية. وفي القسم الأخير من القرن تمَّ

الأخذ بالنقد فصار مألوفاً لمثالٍ أعلى جديد للحياة، أعطي فيها للإنتاج الرزين والمهذَّب المكان المركزي، وأدين البحث عن الشرف بوصفه انغماساً شموساً وغير مهذَّب، ومهدداً، بشكل غير مسوَّغ الأشياء ذات القيمة في الحياة. ونشأ نموذج جديد من الكياسة، في القرن الثامن عشر كسبت فيها حياة التجارة والحصول على الأرباح مكاناً إيجابياً غير مسبوق.

وكما بيَّن[13] ألبرت هيرشمان (Albert Hirschman) نشأ مفهوم التجارة الناعمة (le doux commerce) كصفة للأمم المتحضِّرة. وبعكس البحث الأرستقراطي عن المجد العسكري، الذي اعتبر مدمِّراً تدميراً وحشياً والذي تحوَّل، في معظم الأحيان، إلى بحث قرصاني عن النهب، فإن التجارة قوة بنّاءة وتمدينيّة، تجمع الناس بسلام وتشكل الأساس لعادات "مهذَّبة". هنا، جوبهت أخلاق المجد والشهرة بنظرة بديلة مصاغة صياغة كاملة، للنظام الاجتماعي، الاستقرار السياسي، والحياة الجيدة[14].

تلك الأخلاق "البرجوازية" كان لها نتائج مساواتية، فلا أحد يمكن أن لا يبرز الدور الهائل الذي قامت به في تكوين المجتمع الليبرالي عبر الثورات التأسيسية في القرن الثامن عشر وما بعده بمثلها العليا، مثل المساواة، وفهمها للحق الشامل، وأخلاق العمل فيها، وارتقائها بالحبّ الجنسي وبالأسرة. وما كنت أدعوه التوكيد على الحياة العادية ما هو إلا سِمة كبيرة أخرى من سِمات الهُويّة الحديثة، وليس فقط، في صورتها "البرجوازية"، أي: أعلتْ الخيوط الرئيسية للفكر الثوري، أيضاً، الإنسانَ بوصفه منتجاً، وجد كرامته العليا في العمل وتحويل الطبيعة لخدمة الحياة. والنظرية الماركسية هي أفضل ما هو معروف، لكنها ليست المثَلَ الوحيدَ ذا الصلة.

يسهل تحديد الانتقال الذي كنت أتحدث عنه بطريقة سلبية، بمفردات الأخلاق التي أزاحها (جزئياً). غير أنه لأغراضي هنا، أقول، إنه لأمر مهم أن يحصل فهم التقييم الجديد الإيجابي الذي وضعته على الحياة العادية. فالنظرات التقليدية المزاحة كانت مرتبطة بمفاهيم خاصة بالمنابع الأخلاقية. فالفكرة المفيدة أن نشاطنا الأعلى هو التفكير التأملي اعتمدت على نظرة لنظام العالم مشاد على الخير (The Good) واعتبرت أخلاق الشرف حب الشهرة والخلود

منبعاً للأعمال العظيمة والشجاعة النموذجية التي يُقتدى بها. وقد قدَّم كلاهما وصفاً إيجابياً لما جعل ترجمتهما المفضلة للحياة الجيّدة تبدو صورة عليا للوجود من أجل الإنسان. فماذا كان الوصف المقابل للأخلاقيات المختلفة للحياة العادية؟

وبغية أن نرى ذلك على نحوٍ صحيح، علينا أن نعود إلى نقطة أصلٍ ثيولوجية. فالتأكيد على الحياة العادية يجد أصله في الروحانية اليهودية - المسيحية، وكانت القوة الدافعة التي تلقتها في الحقبة الحديثة، من عصر الإصلاح الديني. فقد كانت إحدى النقاط المركزية عند جميع الإصلاحيين الدينيين متمثّلة في رفضهم للتوسّط. فكنيسة القرون الوسطى، كما فهموها، كانت مؤسسة شراكة، فيها يتمكَّن البعض، أو الأعضاء الأكثر تكريساً، من منح حَسَنةٍ أو خلاصٍ للآخرين الأدنى منهم، لذا، هي كالحِرم واللعنة. فلا يوجد من هو أكثر أو أقل تكريساً بين المسيحيين: فالتعهّد الملتزم يجب أن يكون كاملاً وإلا كان من دون قيمة.

وقد ارتبط رفض التوسّط ارتباطاً وثيقاً برفضهم الفهم القروسطي للمقدَّس. وقد نبع ذلك من أهم مبادئ الإصلاحيين، وقد يكون أساسياً أكثر من الخلاص عبر الإيمان وحده، وكان يفيد أن الخلاص هو من صنع الله، حصرياً. فالإنسان الساقط كان بلا عون، ولا يقدر أن يفعل شيئاً بنفسه. وكان القصد من العزف على وتر عجز البشرية والحرمان الذي تعاني منه هو إدخال قوة الله ورحمته في عملية الإنقاذ القوي، والله هو الذي يستطيع أن يجلب الخلاص الذي يتعدّى، كلياً، قوة الإنسان، وعلاوة على ذلك، أراد الله أن ينقذ مخلوقه غير المستحق ويجعله يتعدى جميع أفكار العدالة. وكانت الفكرة القوية التي حرَّكت الذين ألقوا أنفسهم في الحركات البروتستانتية المتتالية ولقرون ثلاثة (وإلى اليوم، أيضاً، في بعض الحركات التي أعيد إحياؤها) متمثِّلة في خلاصٍ من دون حساب، من قِبَل الله القوي القدير والرحيم، مقابل كل أمل إنساني عقلي، وإهمال استحقاقاتنا العادلة إهمالاً كلياً. وقد حرَّك الذين اعتنقوا بعمقٍ، الإيمان الجديد، شعور ساحق بالروع والعرفان بالجميل، وقد صار هذا، في بعض الظروف، قوة محرِّكةً قويةً جداً للتغيير الثوري.

وكان أول ما دعا إليه ذلك العمل المخلِّص، وقبل أي شيء آخر هو معرفتنا، واعترافنا: بحقيقة الخلاص، وأنه هبة الله وحده. والبشر عاجزون عن فعل أي شيء لاكتساب تلك الهبة أو جلبها، وكل ما في مقدورهم، وبشكل أساسي، هو الاعتراف بوجودها. وهذا هو ما يعنيه الإيمان. وفي منطق الثيولوجيا الإصلاحية، بدا، ذلك الإسهام، الإيمان ذاته، كهبة من الله، لكنه نوع من الإسهام مقيم في اعترافنا ببطلاننا، وفي عدم إسهامنا في عمل الله التخليصي، خلافاً للأعمال الصالحة لتقوى الكاثوليكية.

وقد تطلَّب ذلك الإيمان رفضاً كاملاً للفهم الكاثوليكي لما هو مقدَّس، وبالتالي، للكنيسة ودورها التوسّطي، أيضاً. واعتبر شيئاً بغيضاً تلك الثيولوجيا الكاثوليكية الخاصة بالقرابين المقدَّسة، وخاصة القربان المقدَّس الممارس على مذبح الكنيسة، حيث تُعطى القوة للكنيسة لجلب الاتصال بين الله والإنسان، على أيدي كهنة خطاة. ولم تكن المسألة مجرد مسألة خطيئة الكهنة، فهذا الاعتبار وحده يمسرح الفكرة الحقيقية، التي تتمثل في الفكرة المفيدة أن استجابة الله هي، وبمعنى من المعاني، أسيرة، ومربوطة بعمل تستطيع قوة البشر أن تؤدّيه، أعني: القدّاس (The Mass) فلا يمكن أن تكون تلك الثيولوجيا، كلها، إلا رفضاً وقحاً وتجديفياً على الله، أعني رفضاً للاعتراف بالإسهام الوحيد والكلي في خلاصنا الذي هو صفة الله. فكانت محاولة متعجرفة لتقييد سيادة الله غير المحدودة. فكانت غير متلائمة مع تعريف البروتستانتيين للإيمان.

وترافق مع القدّاس فكرة المقدَّس في المذهب الكاثوليكي في القرون الوسطى، أعني الفكرة المفيدة أن هناك أمكنة خاصة أو أوقات أو أعمال، حيث توجد فيها قوة الله بشكل أقوى، ويمكن اقتراب البشر منها. لذا، ألغت الكنائس البروتستانتية (خاصة الكالفنية) الحجّ، وتوقير الآثار المقدَّسة، وزيارات الأماكن المقدَّسة، وسلسلة طويلة من الطقوس وأعمال التقوى الكاثوليكية التقليدية. ومع ما هو مقدَّس ذهب الفهم الكاثوليكي القروسطي للكنيسة بوصفها محلّ المقدَّس ووسيلته. وكنتيجة لكل ذلك، توقف الدور التوسّطي المركزي للكنيسة عن أن يكون له أي معنى.

فإذا كانت الكنيسة هي محل ووسيلة المقدَّس، فسنكون، حالتئذٍ، قريبين

من الله عبر حقيقة الانتساب إلى حياتها القربانية المقدَّسة والمساهمة فيها. فيمكن للنعمة أن تأتي إلينا بتوسّط الكنيسة، ونحن تتوسط النعمة واحدنا للآخر، كما تغني حياة القدّيسيين الحياة العامة التي نعيشها. وحالما يُرفض المقدَّس، سيرفض ذلك النوع من التوسّط، أيضاً. فكل شخص يقف وحيداً وبمفرده في علاقته مع الله: فمصيره أو مصيرها ـ سواء أكان خلاصاً أم لعنة ـ يُقرَّر منفرداً.

إن رفض المقدَّس والتوسّط أدّى إلى تعزيز مرتبة (ما وصف في السابق) الحياة الدنيوية. وقد ظهر هذا في شجب المهمّات الرهبانية التي كانت جزءاً لا يتجزأ من المذهب الكاثوليكي القروسطي. وقد اعتبرت حياة العزوبة المربوطة بقَسَم، عند البروتستانتيين وخصومهم الكاثوليكيين، جزءاً من ترتيب المقدَّس في الكنيسة الكاثوليكية. (وكون ذلك إدراكاً ثيولوجياً خاطئاً لا ينقص من حقيقته السوسيولوجية). وكان سبب ذلك، وبصورة جزئية، الرابطة بين الرهبنة والعزوبة وجزئياً أيضاً، دور ما هو ديني في ترتيب التوسّط المتبادل، أعني: الرهبان والراهبات يُصلّون لكل إنسان، كما عمل وحارب وحكم جمهور المؤمنين، للجميع. فشارك الكاثوليك التقليديون والمصلحون البروتستانتيون، كلاهما، بالنظرة (الخاطئة) التي بحسبها افترضت تلك الوظائف تراتبيّة اقتراب من المقدَّس، تكون فيها الحياة الدينية أعلى/ أقرب من الحياة المدنية العلمانية. فقد وُجد وعي قويّ باعتماد العلمانيين على حياة الصلاة والتخلّي عن الديني عبر توسّط الكنيسة المتبادل، لكن الاعتماد المتبادل اختفى. وتمثّلت النتيجة في مرتبة روحية أقلّ للحياة العلمانية، وخاصة، حياة العمل المنتج والأسرة.

وبرفض البروتستانتيين للمقدَّس ولفكرة التوسّط رفضوا، أيضاً، تلك التراتبيّة، ولم يكن ذلك، فقط، لأن أساسها شجب لعدم انسجامه مع الإيمان، وإنما أيضاً، لأنها كانت ضد طبيعة التعهّد الديني الملتزم، كما فهموه. ولمّا لم يعد الخلاص التوسّطي ممكناً، صار التعهّد الشخصي الملتزم من قِبَل المؤمن، هو المهم. وهكذا، لم يعكس الخلاص بالإيمان، فقط، مقترحاً ثيولوجياً عن تفاهة أعمال البشر، بل عكس أيضاً، المعنى الجديد للأهمية الحاسمة للتعهّد الشخصي الملتزم. فلم يعد الإنسان منتمياً إلى المخلصين، إلى شعب الله، عبر ارتباطه بنظامٍ أوسع "حافظ" للحياة المقدَّسة، وإنما عبر التصاقه الشخصي المخلص.

إن مؤسسة الوظائف الرهبانية الخاصة هزئت بالطبيعة اللاتوسّطية وبإخلاص الالتزام المسيحي. وبحسب الفهم المنحلّ التراتبي للحياة الرهبانية التي كانت شائعة، عندئذٍ، أعتبر أنا كرجل علماني نصف مشمول بخلاصي، أعني: لأني أحتاج أن أقترب من مزايا أولئك الذين هم أكثر تكريساً للحياة المسيحية، عبر توسّط الكنيسة، وبسبب القبول بهذا المستوى الأدنى من التكريس، أكون مخصصاً أقل من الالتزام الكامل بالإيمان. فأنا مسافر في سفينة سماوية في رحلتها إلى الله غير أنه عند البروتستانتيين لا وجود لمسافرين. وذلك، لعدم وجود سفينة، بالمعنى الكاثوليكي، ولا وجود لحركة تنقل الناس إلى الخلاص. فكل مؤمن يجذِّف بقاربه أو قاربها الخاص.

وهكذا نجد أنه، بالحركة ذاتها التي بها رفضت الكنائس البروتستانتية نظاماً خاصاً من الرهبنة لصالح عقيدة كهنوتيّة جميع المؤمنين، هي رفضت الوظيفة الخاصة بالحياة الرهبانية، أيضاً، وأكّدوا على القيمة الروحية للحياة العلمانية. وبنفيهم أن يكون لأي شكل من أشكال الحياة محلاً مميّزاً لما هو مقدَّس، نفوا التمييز بين ما هو مقدَّس وما هو دنيوي، وبالتالي، أكدوا على تداخلهما. وكان نفي الوضعية الخاصة للراهب تأكيداً، أيضاً، على الحياة العادية، على كونها أكثر دنيوية، وأنها، ذاتها، مقدَّسة، وليست من المرتبة الثانية بأي شكل. وقد اعتبرت مؤسسة الحياة الرهبانية وصمة عار على المركز الروحي للعمل المنتج والحياة الأسروية اللذين وسما بأنهما منطقتان لعدم التطوّر الروحي. فكان شجب مذهب الرهبنة إعادة تأكيد على الحياة العلمانية على أنها المكان المركزي لتحقيق القصد الإلهي. وقد أكد لوثر على ذلك الانفصال في حياته عبر توقفه عن أن يكون راهباً، وزواجه من راهبة سابقة.

المهم لهدفي، في هذا الجانب الإيجابي، هو التأكيد على أن امتلاء الوجود المسيحي يمكن الوقوع عليه في نشاطات هذه الحياة، في حرفة الإنسان وفي الزواج والأسرة. وأنا أعتقد أن التطور الحديث كله الخاص بالتوكيد على الحياة العادية، سبقته وبشَّرت به وابتدأته، بجميع مظاهره، روحانية الإصلاحيين الدينيين. وهذا ينطبق على التقييم الإيجابي للإنتاج وإعادة الإنتاج، وكذلك على النتائج المضادة للتراتبيّة، نتائج رفض السلطة المقدَّسة والوظائف العليا.

2.13

ولا شك في أن أساس إعادة التقييم الجديدة الراديكالية للحياة الإنسانية كان أحد أهم الرؤى في التقليد الديني اليهودي ـ المسيحي ـ الإسلامي، وهو المفيد أن الله بوصفه الخالق هو نفسه الذي أكَّد على الحياة والوجود، وحصل التعبير عن ذلك، في الفصل الأول نفسه من **سفر التكوين** (*Genesis*) وفي العبارة المتكررة: "ورأى الله أنه كان جيداً". فالحياة في الحرفة قد تكون حياة مسيحية ممتلئة، لأنه يمكن النظر إليها على أنها مساهمة في ذلك التأكيد الإلهي. وبهذا المعنى، لا يكون الإصلاحيون الدينيون إلا مستخلصين النتائج الراديكالية من موضوع قديم جداً، في المسيحية. وفي الخلاصة، كان الرهبان أنفسهم هم روّاد فكرة العيش عيشة صلاةٍ في العمل.

غير أن خصوصيّة التأكيد اليهودي ـ المسيحي على الحياة غالباً ما كان يُفتقد في النظرات. وخاصة، نُسِيَ التعارض مع الفلسفة الوثنية القديمة. وبدت المسيحية، ولا سيما في أنواعها الزهدية استمراراً للرواقية بوسائل أخرى أو (كما كان يقول نيتشه، أحياناً) امتداداً للأفلاطونية. غير أنه، بالرغم من جميع وجوه التشابه القوي مع الرواقية ـ مثلاً، في شموليّتها وعالميتها، وعقيدتها الخاصة بالقضاء والقدر، وتمجيدها إنكار الذات ـ هناك فجوة عميقة. والواقع هو أن معنى إنكار الذات مختلف اختلافاً جذرياً. فالحكيم الرواقي مستعد للتخلّي عن شيء "مفضَّل"، مثلاً، الصحة، الحرية، أو الحياة، لأنه يراه عديم القيمة، جوهرياً، وذلك، لأن كل نظام الأحداث وحده، الذي يشتمل على نفيه أو خسرانه، هو الذي له قيمة. فالشهيد المسيحي بالتضحية بصحته، حريته أو بحياته، لا يقول إنها عديمة القيمة. على العكس، فالعمل سيفقد معناه، إذا كانت بلا قيمة عظيمة. والقول، إن الحب العظيم ليس له سوى الإنسان الذي يتخلّى عن حياته لأصدقائه، يتضمن الفكرة المفيدة أن الحياة خير عظيم. وتفقد الجملة فكرتها عند الإشارة إلى إنسان ينكر حياته انطلاقاً من معنى انفصالي انعزالي، فهي تفترض أنه يتخلّى عن شيء.

وما هو مركزي في عقيدة الاستشهاد اليهودية - المسيحية يتمثَّل في القول، إن الإنسان يتخلّى عن خير بغية اتّباع الله. ودخول الله في هذا الأمر

يتمثَّل في تقديسه الحياة. فالله، أولاً، دعا إسرائيل لتكون "أمة مقدَّسة" (سفر الخروج 19: 6). غير أن تقديس الحياة ليس بمتناقضٍ مع امتلائها. على العكس تماماً. ومن هنا الشعور القويّ بالفقدان في قلب الاستشهاد. فقد صار ضرورياً بسبب وجود الخطيئة والفوضى في العالم، أي: مثلاً، لأن نبوخذ نصَّر (Nebuchadnaezzar) أو أنطيوخوس إبيفانيس (Antiochus Epiphanes) طلب أن يعبد الإسرائيليون الأوثان أو أن ينتهكوا التوراة ويدنّسوها. أو العودة إلى المثل المسيحي النموذجي، وهو أن تعليم المسيح الذي أدى إلى صلبه كان نتيجة الشرّ في العالم، والظلمة التي لا تفهم النور. وفي النظام الذي منحه الله بعد أن استعيد، لم يعد الخير محتاجاً لأن يُضحَّي للخير. والوعد في الإيمان الأخروي، في اليهودية والمسيحية يفيد أن الله سيعيد سلامة وكرامة الخير.

ولا شك في أن هذا هو ما جعل قصة موت يسوع مختلفةً عن قصة موت سقراط، مهما كان مقدار التوازي بينهما. فقد حاول سقراط أن يبرهن لأصدقائه أنه لم يخسر شيئاً ذا قيمة، وأنه كسب خيراً عظيماً. وفي رجائه الأخير لكريتو (Crito) لكي يدفع دين ديكٍ لأسكليبيسْ[15] (Asclepius) (بدا كأنه قصد القول، إن الحياة مرض والموت شفاؤه (وكان أسكليبيسْ إله الشفاء يقدم له الإنسان تقدمة شكر لشفائه). حينئذٍ، لم يبد سقراط انزعاجاً، وبوقار. في حين نجد أن يسوع كان يعاني من ألم مبرّح في الروح، في الحقيقة، ودفع إلى حافة اليأس وهو على الصليب، وظهر ذلك عندما صرخ: "لماذا هجرتني؟". فلم يكن، في أي مرحلة من مراحل العاطفة رائقاً هادئاً، وغير مضطرب.

تمثَّل الفرق الكبير بين إنكار الذات عند الرواقيين وفي المسيحية بما يأتي: لم يكن الشيء الذي يُنكر، وإذا كان إنكاره صحيحاً، جزءاً من الخير، بحكم الطبع. أما عند المسيحيين، فإن الذي يُنكر هو مؤكَّد بأنه خير ـ بمعنى مفيد أن إنكار الذات يفقد معناه إذا كان الشيء غير مهم فلا يقدِّم ولا يؤخر، وبمعنى مفيد أن إنكار الذات تعزيز لإرادة الله، التي تؤكد، وبالضبط، على خير تلك الأنواع من الأشياء التي يحصل إنكارها، مثل: الصحة، الحرية، الحياة. المفارقة المنطقية هي في أن إنكار الذات في المسيحية هو تأكيد على خير ما يُنكر. أما عند الرواقيين، فإن خسران الصحة والحرية، الحياة لا يؤثِّر في سلامة الخير. فعلى

العكس قالوا، إن الخسران هو جزء من كلّ هو خير موحَّد، ولا يمكن تبديله من دون جعله أقل من ذلك. وقد توصَّل الرواقيون إلى صور من قبيل الظلّ المطلوب لكي يظهر تألّق النور. أما في المنظور المسيحي، فقد اعتبر الخسران خرقاً في سلامة الخير. وذلك كان السبب الذي تطلَّب من المسيحية أن يكون لها منظور أخروي لاستعادة تلك السلامة، بالرغم من أن هذا فهم بأشكال مختلفة.

مال التضاد إلى أن يغيب عن النظر. وحدث هذا، لأن الصورة المسيحية لم تعمل على إزاحة الصورة القديمة فقط، بل دخلت في شراكة، أدَّت إلى اندماج، بل، إلى عدد من الاندماجات الاختيارية، من بينها، كان الاندماج الأوغسطيني والتومائي الأكثر شهرة ونفوذاً في المسيحية الغربية. وكان هناك أسباب قوية تدعم التلاقي. وتمثَّلت إحدى قوى ظاهرة التلاقي في فكرة أفلاطون عن الخير (The Good) وهو الرباط الذي ثبَّته أوغسطين للثقافة الغربية القروسطية. كما قدَّم أفلاطون تسويغاً لرؤية كل الوجود خيراً، وقد ساعد هذا أوغسطين على تجاوز مرحلته المانيشيّة (Manichaean).

إن مادة قراءة خير الأشياء بمفردات نظام الأفكار (المُثُل) الأفلاطوني الذي نحن مدينون به للآباء اليونانيين ولأوغسطين، أيضاً، كانت أحد التركيبات المهمة التي ساعدت على تشكيل الحضارة الغربية ـ وهو شبيه باندماجات قام بها مفكرون إسلاميون ويهود، والواقع هو أنه تأثر بها في مراحله الأخيرة. وقد يسَّرته قصة الخلق الأفلاطونية المذكورة في مجاورة تيمايوس (Timaeus) وتظهر في الفكرة القوية والمتكررة كثيراً، فكرة كون المخلوقات علامات الله، وتجسيدات لأفكاره (Ideas) وعبرها أدخلت عقيدة العقل الوجودي، ولقرون، في صميم الثيولوجيا المسيحية، بحيث بدا لكثيرين، في الأزمنة الحديثة، أن تحدّي تلك العقيدة لا يختلف عن الإلحاد.

غير أن الذي حصل، وهو أمر طبيعي، هو أن ذلك التركيب كان موضع توتّرات، ونزاعات جدلية، وأخيراً، انفصالات مؤلمة في الحضارة المسيحية. فالاسميون وبعدهم الإصلاحيون الدينيون احتجوا ضد عقيدة النظام الكوني، كما فعلت أعداد كبيرة من الآخرين، الذين كان يهمهم الدفاع، وقبل أي شيء وكل شيء، عن سيادة الله بوصفه خالقاً وحافظاً. وقد عادت، وبشكل دائم، عقيدة

العدالة (Theodicy) الإلهية الرواقية، التي توضح الشقاء والخسران بالقول، إنه لازم وجزء لا يتجزأ من نظام جيّد، إلى الظهور، مع لايبنتز مثلاً، وكانت تحارب بشدة، ودائماً، كما فعل كَنْت وبحدّة أكبر كيركيغارد (Kierkegaard)

والتعارض البولسي بين الروح والجسد تكرَّر سحبه من مفاصله، ووضعه مع التعارض المستمد من أفلاطون بين اللامادي والمادي. وكان أوغسطين أحد المنتهكين الرئسيين، من هذه الناحية، غير أن كثيرين قاموا بأشكال من الحذف شبيهة، وكان أبرزهم ديكارت ومجموعة الفلاسفة العقليين والتجريبيين المتأثّرين به. وتكرر الاحتجاج على ذلك الحذف. وسوف نقرأ مثلاً، بعد قليل، من الواعظ التطهّري (Puritan) وليام بيركنز (William Perkins).

وقد سوَّغت أيضاً، القراءة الأفلاطونية للتعارض بين الروح والجسد فكرةً معينة عن التراتبيّة، وساعدت هذه مع أفكار نكران الذات، على تفضيل نظرة الوظائف الزهدية بوصفها "أعلى". وهذه هي الفكرة المحرَّفة عن الوظيفة الزهدية بوصفها حياة مسيحية كاملة مقابل الحالة العلمانية بوصفها جهداً نصفياً، التي ضدّها ثار الإصلاحيون الدينيون. فقد أدركوا أن الوظيفة الزهدية هي وصمة عار تلطخ الحياة العلمانية، لكن معناها بمفردات مسيحية، لا بدَّ من أن يكون تأكيداً على قيمتها. والواضح هو أن إساءة الإدراك لم تكن، حصرياً وأولياً، عند الإصلاحيين الدينيين. فالزهدية، كما شهد نقّاد آخرون، مثلاً، إيراسمس كانت طريقة رديئة.

لقد اشتمل الإصلاح الديني البروتستانتي، من بين أمور أخرى، على تحدٍّ لذلك التركيب. وكنتيجة لذلك، سمح بنشوء وتطور بعض الإمكانيات الأصلية للإيمان المسيحي التي مالت لأن تكون محايدة في التمازج مع الميتافيزيقا والأخلاق القديمتين. والإمكانية الحاسمة، هنا، تتمثّل في تصوّر تقديس الحياة، لا كشيء يحدث في الأطراف، فقط، وإنما بوصفه تغيراً يتغلغل في المدى الكامل للحياة الدنيوية. وأول تحقق مهم لتلك الإمكانية، في التقليد الواسع، كان في اليهودية الربّانية (Rabbinic) في بداية الحقبة الزمنية الحالية، وفي الفكرة الفرّيسية (Pharasaic) فكرة أسلوب ممارسة القانون الذي يتغلغل في تفاصيل الحياة اليومية[16]. غير أن الإصلاح البروتستانتي جلب امتداداً لذلك الشكل من الروحانية لم يسبق له مثيل في المسيحية.

وحالما تحققت تلك الإمكانية، صار لها حياتها الخاصة. وبكلمات أخرى أقول، لقد تعدّى الشعور بتأثيرها حدود أوروبا البروتستانتية، ولم يكن، وبالضرورة، قوياً داخل هذه الحدود. وحصل الشعور بها في الأقطار الكاثوليكية، ولاحقاً، في الأقطار العلمانية، أيضاً. وكان وقعها عظيماً، لأنها تشابكت بدقة مع الجانب المضاد للتراتبيّة في رسالة الإنجيل. فالتقديس الموحَّد للحياة العادية لا ينسجم مع أفكار التراتبيّة، في الوظيفة، أولاً، ولاحقاً، في الطبقة الاجتماعية. والعقيدة الإنجيلية المفيدة أن أنظمة هذا العالم، الروحية منها والزمنية معكوسة في مملكة الله، وأن حماقة أبناء الله أقوى من حكمة الحكماء، كان لها تأثيرها في الشك في العقائد الأولى، عقائد التفوّق، والإقرار بالوضعية الروحية الجديدة للحياة اليومية.

ولكي تشمل الحياة العادية ذلك الهدف الروحي، يجب أن تُقاد في ضوء غايات الله، وإلى مجد الله، أخيراً. وهذا يعني أن الإنساني محقق نوايا الله الخاصة بالحياة، وتجنّب الخطيئة، والفسوق، والتطرّف من كل نوع. كما يعني أن الإنسان يعيشها من أجل الله. وقد عملت الخطيئة على حرفِ البشر عن ذلك القصد الأخير.

لقد وضع الله النوع البشري فوق المخلوقات وجعل أشياء العالم لاستعماله. غير أن البشر موجودون هناك لخدمته وتمجيده بدورهم، ولذا، فإن استعمالهم الأشياء يجب أن يخدم هذا الهدف الأخير. ونتيجة الخطيئة هي أن يصبح البشر مهتمين بتلك الأشياء لا من أجل الله، بل لأنفسهم. فيرغبونها كغايات لا كأدوات لمقاصد الله. وهذا ما يقلب نظام الأشياء، كله. فقد قُصِدَ من البشر أن يحضروا بقية المخلوقات إلى الله. غير أنهم عندما تحوّلوا إلى جعل المخلوقات هي الغاية، عندئذٍ، خرج البشر والمخلوقات من علاقتهم الصحيحة بالخالق.

هذه الفكرة الأوغسطينية، بشكل أساسي كانت مركزية في الفكر التطهّري (Puritan) فقد قيل:

كان للإنسان، في الأصل، إمبراطورية وسيادة على تلك المخلوقات هنا، في الأسفل...غير أن الخطيئة قلبت هذا النظام، وأدخلت الفوضى في الأرض. فأنزل الإنسان عن العرش، وصار خادماً وعبداً لتلك الأشياء، التي صنعت لخدمته، ووضع تلك الأشياء في قلبه، وهي التي وضعها الله تحت قدمه(17).

وهذا جلب الفوضى للخليقة: "كان الإنسان الوسط بين الله والمخلوقات لينقل كل الخير وبكل ثباته، وعندما خالف الإنسان، مزَّقت السماء والأرض الجميع إرَباً، فعندما تصدَّعت القناة وأزيحت، لم يعد هناك نقل من الينبوع"[18]. وإعادة التكوين التي جاءت مع النعمة أعادت النظام الصحيح. وتحوَّل البشر عن الأشياء عائد إلى الله. غير أن هذا لا يعني حياة زهدية، بالمعنى التقليدي. فقد كان المقصود من البشر أن يتمتعوا بالأشياء التي وضعها الله هناك لهم ـ ويجب أن تكون المتعة بروح معينة. علينا أن نتمتع بالأشياء ونظل منفصلين عنها. علينا أن نسعى إلى مجد الله في "أكلنا وشربنا، نومنا، وفي إعادة خلقنا"[19].

لذا، لكي يحتل البشر مكانهم الصحيح في نظام الله، عليهم أن يتجنَّبوا انحرافين متضادين. يجب عليهم أن يرفضوا ويزدروا الخطأ الرهباني المتمثِّل في إنكار أشياء هذا العالم والتخلّي عنها ـ الممتلكات، الزواج ـ لأن هذا معناه ازدراء عطايا الله، التي عليهم أن يعيدوها إليه عبر الاستعمال المتعبِّد. "لقد أعطانا الله أشياء دنيوية زمنية لنتمتع بها... لذا، علينا أن نمتص حلوها، ونقلِّل من عطشنا لها، فلا نكون راغبين جداً في الكثير منها، ومن دون شبع"[20]. وعلاوة على ذلك، ليس الزهد انحرافاً عن خطة الله فقط، وإنما هو ثمرة الكبرياء، ويولد من الافتراض الذي يجعلنا نظن أننا نستطيع أن نسهم في إعادة تولّدنا، النموذجي في البابوية[21].

وكان الخطأ الأخر في الصيرورة غارقين في الأشياء، معتبرينها غايتنا، وهو الذي يحصل "عندما لا نرجع كل شيء إلى عظمة الله، وكذلك خيرنا وخير الآخر، الأبدي وسعادته"[22]. ولطالما كرَّر الوعّاظ التطهريون (Puritan) القول، إن الذي يجلب الشرّ ليس استعمال الأشياء، وإنما قصدنا المنحرف من استعمالها: "ومع ذلك، علينا أن نعرف أن العالم ليس، وببساطة هو الذي يبعد قلوبنا عن الله وعن الخير، وإنما هو حبّ العالم"[23]. أو نقول، معبرين عن ذات الفكرة بطريقة أخرى، علينا أن نحب أشياء هذا العالم، لكن حبّنا يجب أن يمر منها إلى خالقها. "فهو لا يمنع رحمة الوحوش أو المخلوقات، أو حبها، لكنه لا يريد أن ينتهي حبك فيها"[24]. فحيث يصير العالم هو السيّد، عندئذٍ، كل شيء يصير منحرفاً: "فحيث يستحوذ العالم على قلبنا، فإنه يجعلنا كاذبين أمام الله، وكاذبين مع الإنسان، ويجعلنا غير مخلصين في دعواتنا، وكاذبين مخادعين للدين نفسه.

لذلك، اعملْ، لتجعل العالم في مكانه الخاص، تحت قدميك... اعملْ... ليعرف العالم أنك قد تمقته"[25]. فيجب علينا أن نحب العالم بمعنى، وأن نمقته بمعنى آخر. ذلك كان جوهر ما دعاه فيبر (Weber) الزهدية العالمية الداخلية"[26] عند التطهّريين فالردّ على امتصاص الأشياء والاستغراق فيها الذي هو نتيجة الخطيئة لا يكون بالإنكار الزهدي للذات، وإنما هو نوع معين من الاستعمال، هو منفصل عن الأشياء ومركَّزٌ على الله. هو اهتمام وعدم اهتمام، تتجلى طبيعته المتناقضة في الفكرة التطهّرية المفيدة أن علينا أن نستعمل العالم "بحب مفطوم". استعمل الأشياء، "لكن لا تتزوجها، بل كنْ متقطعاً في استعمالها، أي يمكنك أن تستعملها، كما لو أنك لا تستعملها"[27].

وليس ذلك بالحلّ الأفضل الثاني، والأقل من الإنكار الزهدي للذات المتَّصل الصريح، أعني: النوع الذي ألمح إليه القدّيس بولس عندما قال: "الزواج أفضل من الحرق" و"لذلك، أنا أقول للعازبين،... "الأفضل لهم إذا ظلّوا ثابتين مثلي"" (الرسالة إلى أهل كورنشة 7: 8 ـ 9). فالأفضل، استعمال العالم بمحبة مفطومة متقطعة هو السبيل الوحيد لاستعادة النظام الصحيح وإحيائه. فالزهد يجب أن يكون في ممارسات الحياة العادية.

فلا بدَّ من تقديس الحياة العادية. غير أن ذلك لا يكون بطريقة التقليد الكاثوليكي، عبر ربطها بحياة قربان الكنيسة المقدَّس، وإنما داخل هذه الحياة ذاتها، التي يجب أن تُعاش بطريقة تجمع ما بين الجدّ والانفصال. فالزواج والحرفة ليسا بخيارين نافلين، فهما جوهر الحياة، وعلينا أن نلقي بأنفسنا فيهما قصداً. غير أن قلوبنا، طوال ذلك، يجب أن تكون في مكان آخر:

هناك مجموعة أخرى من الفضائل ممزوجة في كل مسيحي مقدَّس حيّ، وهي الاجتهاد في العمل الدنيوي، وإهمال العالم، وهو السرّ الذي لا يستطيع أحد أن يقرأه، لكن الناس يعرفونه. فأن يستفيد الإنسان من جميع الفرص وأن يفعل ذلك بُكرةً وأصيلاً، وأن لا يفوِّت فرصة للذهاب إلى أي مكان وأن يحض نفسه للربح، كل ذلك يجب أن يقوم به باجتهاد وكدّ في حرفته: ومع ذلك عليه أن يكون إنساناً بقلب غير مجذوب للعالم... فبالرغم من أنه يعمل بكدّ في حرفته، فإن قلبه غير منصرف إلى تلك الأشياء"[28]. وهكذا، يمكننا أن نقدِّر الجدّية الكاملة في

الفكرة التطهّرية المتعلقة بالحرفة. فبالإضافة إلى الحرفة العامة، حرفة أن يكون مسيحياً مؤمناً، لكل إنسان حرفة خاصة، وهي الشكل الخاص من العمل الذي دعاه أو دعاها اللهُ إليه. ففي حين تنشأ مفردة "وظيفة" في الثقافات الكاثوليكية في العلاقة مع الكهنوتية أو حياة الرهبنة، اعتبر التطهّريون أقل الأعمال حرفةً، شرط أن تكون نافعة للبشر واستعمالها معزوّ إلى الله. وفي مثل هذه الحالة، تكون الحرف متساوية، مهما كانت مرتبتها في النظام التراتبي الاجتماعي، أو فيما نعتبره النظام التراتبي للقدرات الإنسانية. وكما قال جون دود (John Dod).

مهما تكن حرفنا، فإننا نخدم السيّد المسيح فيها... ومع أن عملك قد يكون وضيعاً، فإنه ليس بالأمر الوضيع خدمة مثل هذا السيّد، فيه. فهم أفضل الخدّام، أولئك الذين مهما كانت وظيفتهم، فإنهم يقومون بها بوجدان، وبقلوب وعقول ملتزمة بالواجب، خادمين الله، من حيث وضعهم، في تلك الأعمال، التي خصّصها لهم[29].

وقد قدَّم جوزيف هول (Joseph Hall) وبصورة جوهرية، الفكرة ذاتها، إذ قال:

"أكثر الخدمات بساطة ومألوفية التي نقوم بها في حرفة شريفة، ومع أنها لا تتعدّى الحراثة، أو الحفر، إذا أنجزت في طاعة وإيمان بوصيّة الله، فستكون نهايتها جزاءً كبيراً، بينما الأعمال المفضل نوعها (كالوعظ، والصلاة، وتقديم الأضاحي الإنجيلية البروستانتية)، إذا كانت من دون تقدير لأمر الله ومجده، فإنها ستكون مثقلةً باللعنات. فالله يحب صفات الأفعال (Adverbs) ولا تهمه جودتها"[30].

لقد أمسك هول بجوهر إعادة التقييم المتضمَّن في التأكيد على العادي المألوف. فلم تعدْ الحياة العليا تُعرَّف بنوع من النشاط رفيع وعالٍ، إذ صارت تعتمد على الروح التي يحيا بها الإنسان، مهما كانت حياته، حتى لو كانت على مستوى أكثر الوجود دنيويةً.

ويتناول بيركنز المفهوم القبلي التراتبي عند جمهور المستمعين إليه، بكلام مباشر صادم، عندما يقول:

الآن، إذا قمنا بمقارنة عمل بعمل، نجد أن هناك فرقاً بين غسل الأطباق، والوعظ بكلمة الله: غير أنه مهما بدت مؤثرة لترضي الله، فإنها لن ترضيه... ومثلما وصفه الكتاب المقدَّس بأنه جسدي ذلك الذي لم يتجدَّد بالروح ويولد من جديد في جسد المسيح، فجميع أعماله، وكل ما يفعله، ولو بدا روحياً ومنطبقاً على ناموس الله، فإنه ليس كذلك، أبداً. وعكس ذلك، يكون روحياً الذي يتجدَّد في المسيح، وكل أفعاله النابعة من الإيمان حتى لو لم تبد عظيمة... بلى، إن أفعال الزواج نقيّة وروحيّة... وكل الأفعال ضمن شرائع الله، ولو كانت من صنع الجسد، مثل مسح الأحذية، وما شابه، هي مقدَّسة، ولو بدت، من الخارج، عادية ووضيعة[31].

واضح أن بيركنز قصد أن يصدم، في ذلك المقطع، وبفعله ذلك، رمى إلى تثبيت عقيدة تقديس الأمور العادية.

وهكذا، يكون العمل في الحرفة عملاً خطراً من الوجهة الروحية، فهو شيء يجب أن ننظر إليه بجدّية، لا بتقطع، بل بصورة متواصلة. وقد حضَّ التطهّريون مستمعيهم على التخلّي عن الكسل. وذلك، لأن الكسل يربي الإغراء. "فالقلب الذي لا يعمل في عمل شريف، يستخرج المشاكل منه"[32]. وسريعاً ما يصير دماغ الإنسان الكسول دكاناً للشيطان"[33]. غير أن هذا لم يكن السبب الوحيد. أو أقول، كان هذا الجانب السلبي لسبب إيجابي، الذي يتمثّل في القول إنه، وبمقدار كبير، كان عبر مثل ذلك العمل، حصول التقديس.

أما روبرت ساندرسون (Robert Sanderson) فقد قال، إن هبات الله لكل واحد منا هي تجلّيات لروحه فينا. وهي تفرض واجب توظيفها. قال:

هذا التجلّي للروح (The Spirit) يفرض على كل إنسان ضرورة الحرفة... آ، إذن، انهض واعمل: ولماذا تبقى كسولاً كل اليوم؟... وفي الكنيسة، كل واحد لا يستطيع أن يصف نفسه باسم غير كونه مسيحياً، هو مغتصب لذلك، أيضاً. وإذا أنت تقول، إن فنك في الجسد، فإني أطلب، عندئذٍ، أن تجيبني عن السؤال: ما هي وظيفة الجسد؟... وإذا لم يكن لديك هبة، فاحصلْ على حرفة"[34].

غير أن كل ذلك العمل لن يكون له حاصل من الوجهة الروحية، إذا

كانت النيّة خاطئة. فيجب أن يكون الهدف خدمة الله. ماذا يعني هذا، حسياً؟ من الناحية السلبية، يعني أن الهدف ذو علاقة ذاتية، عند الإنسان الذي لا يعمل لآخر، رئيسياً. "والذين يوظفونهم يدنّسون حياتهم وحرفهم، إذا كانوا يفعلون ذلك للحصول على مظاهر الشرف، الملذّات، الأرباح، والسلع الدنيوية... إلخ، لأننا بذلك نحيا لغاية أخرى غير التي عيَّنها الله، وهكذا نكون خادمين أنفسنا، لا الله ولا الإنسان"[35]. وكما قال هول (Hall)،

هذه الأعمال، أعمال حرفته (Calling) يتبعها المسيحي بإرادة وبجدّ قنوعٍ، لا بوصفه مجبَراً عليها بضرورات القوانين الإنسانية، أو لأن قانون الضرورة حثّ عليها، انطلاقاً من... الخوف من الفاقه، وعكس ذلك، هو لا يتبعها انطلاقاً من رغبة توّاقة في إغناء نفسه، في ممتلكاته، وإنما من طاعة واعية وحدانية لله الذي خلق الإنسان ليعمل مثل الشرارات التي وظيفتها الطيران إلى فوق[36].

ويصاحب ذلك الفكرة المفيدة أننا لا نتمتع بثمار عملنا إلا باعتدالٍ، واعين أننا نحتاج تلك الثمار لنعيش ونتابع عمل الله، لكن من دون السماح لها ليكون لها أهمية في ذاتها ولذاتها تتعدّى الأهمية النفعية التي حدّدها الله لها.

ومن الناحية الإيجابية، عنت أننا نعتبر الهدف من حياتنا هو "خدمة الله في خدمة البشر في أعمال حِرَفنا"[37]. وتذكِّرنا العبارة الوسطى في تلك الصيغة الشاملة، أن سيمةً مركزية لأي حرفة صحيحة هي أن تكون ذات نفع للبشر. وكان تعريف بيركنز للحرفة يفيد أنها "نوع معين من الحياة، قضى به الله وفرضه على الإنسان، للصالح العام"[38]. وكانت الخلفية الثيولوجية لهذه العقيدة، كما رأينا، تفيد أن الخالق قصد الحفاظ على المخلوقات. والبشر يخدمون أهداف الله في استعمالهم الوسائل المحدّدة للحفاظ عى أنفسهم في الوجود. وهذا لا يعني أننا مدعوون لأن نحافظ على الآخرين على حسابنا، فليس ثمَّة مسألة إنكار للذات. فنحن مدعوون لكي نخدم أنفسنا والآخرين لكوننا بشراً متساوين وكوننا مخلوقات الله.

وعدا عن ذلك، يجب أن يكون عملنا هو المناسبة لتكريس نفوسنا لله، بصورة أكمل. وقد أكّد بيركنز على أن الحرفة العامة والحرف الخاصة "يجب أن تتّحد، مثل اتحاد الجسد والروح في الإنسان الحيّ"[39]. ورأى روبرت بولتون

(Robert Bolton)، أن على المسيحي "أن يهتم بشؤون حرفته بعقل سماوي ممرَّس ومقدَّس بصلاة اعتيادية... وممتلىء بمادة وتأمّل سماويين"[40].

نرى هنا الأساس لأحد خيوط أطروحة فيبر (Weber) الخاصة بالبروتستانتية، بوصفها الأرض المغذية للرأسمالية. فقد رأى فيبر أن العقيدة التطهّرية الخاصة بالحرفة ساعدت على تعزيز طريقة في الحياة تتركَّز على العمل المهذَّب، والمعقلن والمنظَّم، والمترابط مع عادات مقتصدة في الاستهلاك، وأن هذه الصورة الحياتية يسَّرت كثيراً زرع الرأسمالية الصناعيّة. قد يكون هناك بعض الجدل النزاعي حول النصف الأخير من تلك الأطروحة، تتعلق بمقدار انتشار ثقافة العمل الجديدة تلك بين الرأسماليين وعمّالهم، أو ما إذا كانت جوهرية لتطور الرأسمالية أو لم تكن. غير أن النصف الأول من الرأي يبدو ذا أساس مكين. فالنظرة الروحية التي تؤكد على ضرورة العمل المنظَّم المستمر، العمل الذي يجب أن يكون ذا نفع للناس، لذا، يجب أن يكون فعّالاً، والذي يشجّع على الاعتدال والتقيد في التمتع بثماره، يجب أن يُقرّ بأنه أحد التأثيرات التكوينية لأخلاق العمل الخاصة بالثقافة الرأسمالية الحديثة، في العالم الأنجلو-ساكسوني، على الأقل.

وقد كان للفكرة التطهّرية الخاصة بتقديس الحياة العادية نتائج شبيهة لفهم الزواج. فمن ناحيةٍ، صار له معنى روحي وقيمة جديدان، ومن ناحيةٍ أخرى، يجب أن لا يصير، هو أيضاً، غايةً في حدّ ذاته، بل يجب أن يخدم مجد الله.

بالنسبة إلى النقطة الأولى، أقول، إن إصلاح الحياة الزوجية بدأ مع الإصلاحيين الدينيين الأوائل، وكانت جزءاً من رفضهم للرهبنة. وقد سبق لي أن ذكرت زواج لوثر من راهبة سابقة. وفي كتاب صلاته، في عام 1549، أضاف رئيس الأساقفة كرامر (Cranmer) سبباً ثالثاً إلى السببين التقليديين الخاصين بالزواج، أعني، تجنّب الزنا وإنجاب أولاد شرعيين. والسبب الجديد يفيد أن "المجتمع المشترك، يساعد ويريح، وأن الواحد يجب أن يكون كالآخر، في السرّاء والضرّاء"[41].

وفي المذهب التطهّري، تطوّر ذلك إلى تأكيد على القيمة الروحية الداخلية لعلاقة الزواج، والحب والرفقة اللتين تشتمل عليهما. فهي إرادة الله التي اقتضت

أن يحب الزوج والزوجة، واحدهما الآخر، ورأى بنيامين وادزوورث (Benjamin Wadsworth) عالم الثيولوجيا الأميركي، أن الأزواج "عليهم أن يحاولوا أن تكون عواطفهم الحبيّة رابطة ارتباطاً وثيقاً ومحباً واحدهم للآخر". خلاف ذلك، سيكون ناموس الله منتهكاً. وذلك، لأن "السلطة التي لا خلاف حولها، والأمر الواضح من الله العظيم، يتطلَّب من الأزواج والزوجات أن يكون عندهم عاطفة ودّية كبيرة جداً، وحبّ ولطف من واحدهم للآخر"[42]. هذا المعنى الجديد لتقديس الحبّ الزوجي أدّى إلى بعض الصياغات المتطرفة، مثل الإعلان الذي وضعه جيريمي تايلر (Jeremy Taylor) الذي يقول: "الحب الزوجي شيء صافٍ مثل الضوء، مقدَّس مثل الهيكل، ودائم مثل العالم"[43].

غير أنه، وفي ذات الوقت، يجب أن لا يكون ذلك الحبّ متمركزاً في نفسه، فلا يمكن أن يكون على حساب حبّنا الله. فعندما نتطرف في استمتاعنا بأي مخلوق، "سواء أكان ابتهاجنا بالأزواج، بالزوجات، والأولاد متطرفاً"، فإن جون كوتون (John Cotton) يحذرنا من أن ذلك يضعف ويعتّم نور الروح. فالزوج والزوجة ينسيان خالقهما عندما يكونان "مجروفين بالعاطفة الحبّية"، فلا يتطلعان إلى "غاية أعلى من الزواج نفسه". فما هو مطلوب هو "كما تنظر الزوجات إليهم لا لغاياتهن الخاصة، وإنما ليكنَّ ملائمات ملاءمةً أفضل لخدمة الله، ويقتربن أكثر من الله"[44]. وهكذا، علينا أيضاً، أن نجعل عواطفنا الحبّية معتدلة. وعلينا أن نتذكر، وباستمرار، أن الزواج يتوقَّف عند الموت.

ولا بدَّ أن يكون واضحاً أن ذلك المظهر من مظاهر الاعتقاد التطهّري، كان له تأثير مهم أيضاً، في نشوء وتطوّر الثقافة الحديثة. فقد أسهم في سِمةٍ مركزية لتلك الثقافة، نراه في نمو مثال أعلى جديد للزواج الرفاقي، في أواخر القرن السابع عشر، في إنجلترا وأميركا، الذي بدوره، تقدَّم فهمنا المعاصر كله للزواج وللحبّ الجنسي. وسوف أعود إلى هذا، أدناه.

3.13

كنت أنظر في نوع البروتستانتية التطهّري، في إنجلترا أو أميركا. وكان السبب وراء القيام بذلك متمثِّلاً في أن تلك الكنائس أنشأت وطوّرت ترجمةً

راديكالية قوية لما كنت أدعوه التأكيد على الحياة العادية، وهذا بدوره، ولَّد إحدى الأفكار المركزية للثقافة الحديثة، وهي الفكرة التي صاغها صياغةً موجزة جامعة أعظم الشعراء التطهّريين، حين قال:

أن نعرف ذلك الموجود أمامنا في الحياة اليومية هو الحكمة الأصلية[45].

غير أن هناك أنواعاً أخرى من البروتستانتية، مثل الكنائس الكالفنية القاريّة، وحتى اللوثريين، ناهيك عن القائلين بتجديد العماد (Anabaptists) الألمان الذين لم يعملوا على إنشاء عقيدة الحرفة والزواج ذاتها أو قاموا بذلك بتأكيد مختلف أو بشدة مختلفة.

وأنا لا أريد، بأي شكل أن أعني أن الكالفنية كانت الوجهة الوحيدة التي يمكن للمرء أن ينتحيها على أساس المبادئ الأساسية للإصلاح الديني، أي: العمل المخلِّص هو خاص بالله، وإن التبرير يكون بالإيمان، وإن المطلوب هو التعهّد الشخصي الملتزم والقلبي المخلص. كما أني لم أقصد القول، إنه، في داخل مذهب كالفن، كان المذهب التطهّري الأنجلو-ساكسوني هو التطور المنطقي الوحيد. على العكس، كان هناك شيء خاص بالكالفنيين، خاصة بالتطهّريين، وإنه لأمر مهم إبراز ذلك، إذ كان له أيضاً وقعٌ قويّ على الثقافة الحديثة.

تميّز مذهب كالفن بالحيوية الفكرية النشطة، وبدافع لإعادة تنظيم الكنيسة والعالم. ذلك كان اختلافه اللافت عن المذهب اللوثري، وأنه استجابة صحيحة بالإيمان لعقيدة التبرير المركزية، والالتزام الذي يقتضيه ذلك بالتفكير بالأشكال الخارجية ذات الأهمية الأقل، واعتبار المسألة الحاسمة تلك التي تتعلق بعلاقة الروح بالله. وأن رفض المقدَّس الكاثوليكي قد يؤدي إلى نسبيّة الطقوس الخارجية لصالح الالتزام الداخلي. وهناك خطوط فرعية يمكن سلوكها في هذا الطريق، وبعضها يؤدي إلى تناقض المبادئ، إلى تساهل ديني وإلى مذهب تحرري متسامح، أو إلى عقائد نور داخلي. وقد ظهر على السطح بعضٌ من هذه النظريات الراديكالية، من جديد، داخل التقليد التطهّري الإنجليزي مما أفزع الكالفنيين الأرثوذكس.

غير أن تلك الروح، وبصورة معتدلة، مكّنت الكنائس اللوثرية المؤسّسة من القبول، ومن دون تردّد بمجموعة منوعة واسعة من الطقوس الكنسية الأسقفية البروتستانتية وسواها، والإبقاء على الكثير من الطقوس والشعائر الكاثوليكية التقليدية.

كان الدرب الذي سلكه الكالفنيون مختلفاً. فقد أكّدت عقيدتهم على الاعتراف بالكنيسة مع خطوط أملتها الأيديولوجيا الجديدة، على نحو إلزامي. وعلاوة على ذلك، أقول، إن تلك الخطوط كانت ذاتها عبر الحدود الدولية، حتى اندلاع المعارك الكبرى داخل المذهب التطهّري الإنجليزي، في القرن السابع عشر. وقد كان طموحها أكبر، إذ طمحت إلى تحقيق تنظيم بعيد المدى لسلوك الذين عاشوا في ظلّ النظام الكنسي. فالحركات الكالفنية طمحت لإنشاء نظام للأشياء جديد وصحيح.

وغالباً ما شعر المفسّرون بوجود مفارقة متمثّلة في خلق كنيسة اعتقدت اعتقاداً ثابتاً بالخلاص عبر اليقين بالقضاء والقدر، مثل ذلك النشاط الثوري، كما لو أن الاعتقاد بالقضاء والقدر لا ينتج، منطقياً، إلا طمأنينة قدرية. غير أن النشاط الكالفني الفعّال ليس متناقضاً، أو يصعب فهمه. وهو سيكون متناقضاً إذا قُصِد بالنشاط الفعّال جلب الخلاص لهؤلاء الذين أعيد تنظيم حياتهم كذلك. غير أن ذلك قد يكون هدفاً محالاً وتجديفياً.

وكما كتب كالفن في تعليقه على الرسالة إلى أهل رومية، إن واجب القسّ يتمثل "بجلبهم إلى إطاعة **الإنجيل**، أن يقدم لهم تضحية لله". وليس الأمر كما "تفاخر البابوات، بتقديم المسيح بغية إصلاح حال الناس مع الله"[46]. وبكلمات أخرى، لما كان البشر لا يستطيعون أن يفعلوا شيئاً لتحقيق التسوية، فإن الشخص ذا التسوية يشعر بالحاجة الملزمة لإصلاح فوضى الأشياء، ووضعها، من جديد، في خطة الله. فرغبته ومحاولته في ذلك الاتجاه ليستا إلا ثمار فعل الله التسووي فيه، فهي تتدفق من إعادة التوليد. وبالنسبة إلى كالفني، يبدو بديهياً أن يكون الشخص المعاد توليده مرعوباً من الإساءة إلى الله، في عالمٍ فوضوي ومليء بالخطايا، لذلك، فإن أحد أهدافه الأولى تصحيح ذلك، وتنظيفُ الورطة الإنسانية أو، على الأقل، التقليل من الإهانة الهائلة والمستمرة الموجهة لله.

ذلك هو سبب عدم وجود تناقض في نظام الكنيسة الكالفنية الساعي إلى ضبط السلوك، بما في ذلك، سلوك غير المعاد توليدهم. وإذا كان الهدف هو تحقيق خلاصهم، فذلك لا معنى له. فلا شيء يخلصٌ الذين سبقت لعنتهم. غير أن هذا ليس هو الهدف. القصد هو محاربة الفوضى التي استمرت تزعج الله.

ذلك كان منبع تلك الطاقة الثورية الهائلة، والتي انتهت بإثارة أو فوضى مدنية، في عددٍ من الدول الأوروبية، والتي أطلقت العنان لحرب أهلية في إنجلترا، والتي انتهت بالإعدام القانوني على ملك، وخططت لنظام جديد سياسي وكنسي، ناهيك عن نتائجها في المستعمرات الأميركية.

ولا شك في أن مايكل ولزر (Michael Walzer) كان محقّاً في قوله، إن أحد الدوافع القوية في نوع الإصلاح الديني الكالفني، خاصة التطهّري، تمثّل في الرعب من الفوضى، أعني: فوضى اجتماعية، فيها تجلب الجماعة غير المهذّبة والفقراء العاطلين عن العمل الذين بدون جذور، والطبقة السفلى من الأشرار، والمتشردين، تهديداً مستمراً للسلم الاجتماعي، وعلى مستوى الفوضى الشخصية، حيث الرغبات المتفلّتة، وقبضة الممارسات المفرطة تجعلان استتباب النظام والاستقرار في الحياة مستحيلاً، ثم الرابطة بين نوعي الفوضى، وكيف يتغذّى الواحد منهما من الآخر.

فما كانت الحاجة إليه هو، أولاً، نظام تهذيبي شخصي، أعني، أفراداً قادرين على ضبط أنفسهم وتحمّل المسؤولية عن حياتهم، وبعد ذلك، نظام اجتماعي قائم على مثل ذلك الشعب. وهذا يقدّم سبباً إضافياً يشرح لماذا العمل المستمر في الحرفة كان جوهرياً. فالذين انخرطوا "أقاموا المسارات"، فهم المعتمدون فيما بينهم. فيمكنهم أن يشكلوا الأساس لنظام اجتماعي مستقل(47). وعلاوة على ذلك، أقول، إن النظام الاجتماعي الذي يشكله مثل هؤلاء الأفراد يُعتبر مشاداً على عقد. لأنه كان بأمر من الذين ثبتوا نظاماً عبر التعهد الشخصي الملتزم والذين اختاروا أسلوب حياتهم بذات الطريقة. إنه نظام أولئك الذين يحكمون نفوسهم، في حياتهم الشخصية ذاتها. وأكثر من ذلك أقول، لقد اعتبر العقد المتفق عليه بحرية أنه العقد الصحيح الوحيد بين هؤلاء الناس.

وهناك موضع آخر ذو توثيق جيّد، أدى فيه المذهب التطهّري دوراً تأسيسياً

في الثقافة الحديثة. غير أن التوجّه الأولي لم يكن، أبداً، نحو الديمقراطية، وإنما نحو نوع من الحكم النخبوي. فالتقويون، النظاميون، عليهم أن يحكموا أنفسهم عبر الاتفاق، لكن حكم الذين لم يعد توليدهم فيكون بالقوة، إذا لزم الأمر. فنظام الكنيسة الصحيح هو "نظام تركه الله للكنيسة، حيث يتعلَّم الناس تشكيل إرادتهم وأفعالهم طبقاً لناموس الله، وذلك عبر تعليم ونصح واحدهم الآخر، بلى، وعبر تصويب ومعاقبة جميع الأشخاص ذوي الرغبات والمزدرين بنفس العقاب"[48]. فالتقويّون يضبطون نفوسهم، وهم ينصحون، واحدهم الآخر، لكنهم يحكمون الملحدين بالإكراه والقمع.

وهذا يحرِّر شيئاً شاذّاً آخر عن المذهب الكالفني وعن المذهب التطهّري، خاصة، أعني: محبتهما الحميمة والقوية لإسرائيل القديمة (التي كان لها النتيجة السعيدة ألا وهي إقلال الكثير من العداء للساميّة في المجتمع الذي ساد فيه ذلك النوع من الثيولوجيا). ويبدو هذا كالمفارقة المنطقية في عقيدة تبدأ من تركيز قوي على الرسالة إلى أهل رومية بأطروحتها الثورية المفيدة أن الخلاص بالناموس يجب التخلّي عنه لصالح الخلاص بالإيمان. فما المتشابه الإضافي من الممارسة اليهودية، في إسرائيل القديمة أو في أزمتنا الحديثة؟

غير أنه، ومن جديد، تتلاشى المفارقة، حالما يعرف الإنسان أن الناموس، عند التطهّريين لم يكن للخلاص، إطلاقاً. فيمكنهم، كشعب أن يشعروا أنهم مكوَّنون من ناموس الله، مثل الشعب الذي صوَّره **العهد القديم** (*Old Testament*) وكان ذلك فقط، لأنهم شعروا شعوراً قوياً بوجوب إصلاح الفوضى في العالم. فثيولوجياهم عن المصير المسبق علمتهم أن نخبة قليلة تمَّ تخليصها من جمهور الآثمين الأشرار. لذا، كانوا يشعرون كأنهم شعب محاصر ومطوَّق ومحارَب، كما كانت إسرائيل القديمة. وكانوا يجدون الوحي، الأمل، والوعد بنصر أخير، في العهد القديم. أما الناحية المحزنة في ذلك، فتتمثَّل أيضاً، في كونها قاسية وغير شفوقة بالذين حُدِّدوا بأنهم خارجهم. وقد صار هذا الضعف كارثياً عندما عاشت تلك المجتمعات على حدود عنصرية. غير أن التعريف بأنهم شعب ناموس الله، كان منبعاً لقوة هائلة.

4.13

لقد وفَّرت الثيولوجيا التطهّرية الخاصة بالعمل والحياة العادية بيئةً ملائمة للثورة العلمية. والحق، أن الكثير من نظرة بايكون مستمد من خلفيّة تطهّرية. وغالباً ما حصل تعليق على دعم التطهّريين لرؤية بايكون[49]. وقد بدأ البرنامج البايكوني باجتذاب تأييد واسع في أربعينات عام 1640. وأسباب ذلك الحلف العفوي يسهل تحديدها. فكان هناك شبه عميق في طريقة نظر المنافحين عن العلم البايكوني والثيولوجيا التطهّرية، لأنفسهم، بالنسبة إلى الخبرة والتقاليد. فكلاهما اعتبرا أنهما ثائران ضد السلطة التقليدية التي كانت تتغذّى من أخطائها والعودة إلى المنابع المهملة، أعني: الكتب المقدَّسة، من جهة، والواقع التجريبي، من جهة أخرى. كلاهما توسَّل ما اعتبره خبرة حيَّة مقابل عقيدة متلقّاة ميتة ـ خبرة الارتداد الشخصي والالتزام الشخصي، أو خبرة الملاحظة المباشرة لمجريات الطبيعة. ويمكن للمرء أن يقول، إن شخصية السلطة النموذجية التي هبّت ضدها الثورات، كانت ذاتها. فقد اعتبر أرسطو أباً للفيزياء التقليدية والطب التقليدي، مع غالِنْ (Galen) والمعلم الفلسفي للاهوتيين المدرسيين (Scholastic) جون وبستر (John Webster) الذي كان قسيساً في الجيش البرلماني الذي أبرز الفكرة البايكونية الرئيسية المفيدة أن العلم يجب أن يوظَّف لمنفعة البشرية، قال: "لا ريب في أن الفلسفة الطبيعية لها غاية نبيلة، سامية وأخيرة، لا أن تكون في مجرد التفكير التأمّلي، والأفكار المجرَّدة، والعمليات العقلية والمجادلات الكلامية"، يجب أن تخدم "لا أن تعرف، فقط، قوة الطبيعة في الأسباب والنتائج، بل أن نستفيد منها للصالح العام ومصلحة الإنسانية، وخاصة لحفظ صحة الإنسان وإطعامه، وجميع المخلوقات النافعة له"[50]. ويمكننا أن نتعرَّف على أطروحة بايكون الثنائية في هذا المقطع: العلم القديم عقيم، من الوجهة المعرفية (وهو ينتهي فيما هو تأمّلي، ولفظي، وفي نزاعات جدلية لا حلَّ لها)، وقد ظهره لغايته الصحيحة، الأخلاقية، التي هي التمكين من الأعمال الخيّرة.

وكما قال كريستوفر هِلْ (Christopher Hill) كان هناك أسباب اجتماعية[51] تشرح اجتذاب العلم الجديد لمن اجتذبتهم الثيولوجيا الجديدة. لقد كان هؤلاء، بصورة عامة، أناساً من النوع المعتدل. وقد رأينا، أعلاه، مفهومهم، وهو أن النظام الذي سعوا إليه كان مهدَّداً من غير المهذَّبين بنظام في الطبقات المالكة للأرض، ومن الذين في الطبقة السفلى ولا جذور لهم مثل المتسولين

والمتشرّدين. وكانت العقيدة الجديدة قوية في أوساط الحرفيين، التجّار، وملاّك الأراضي الصغار. وقد طوَّرت تلك الطبقات ثقةً جديدة واعتماداً على النفس جديداً، وهذان كلاهما، شجَّعتهما وحصَّنتهما العقيدة الجديدة والالتزام الشخصي. وكان ذلك أحد العوامل التي كانت في أساس الحرب الأهلية، في عام 1640. غير أن تلك التطوّرات خلقت، أيضاً، جمهوراً من الأنصار للعلم الجديد. إذ نقلت الثورة البايكونية هدف العلم المركزي من التفكير التأملي إلى الفعاليّة المنتجة. ومثَّل هذا، وفي ذات الوقت، وبشكل مترابط، نقلةً مضادّة لنظام التقييم الاجتماعي التراتبي، لصالح الطبقات الحرفية ضد تلك الطبقات التي تباهت بأوقات الفراغ. وأعطى العلم الجديد طابعاً جديداً لتلويث الإنسان يديه في الفنون الميكانيكية. ولاحقاً، في غضون القرن افتخر بويل (Boyle) ولوك بوصفهما نفسيهما (وربما بشكل غير بريء) بأنهما "بنّاءان سفليان" و"عاملان سفليان". والنقلتان الاجتماعيتان الفلسفيتان المترابطتان، في التقييم، كان لهما جاذبية في الطبقتين الحرفية والتجارية اللتين صارتا واعيتين بإنجازاتهما الجديدة، وطامحتين لكرامة ونفوذ جديدين في المجتمع. وكان الإغراء أعظم لأن عقيدتهما الدينية، أيضاً، أكَّدت على قيمة العمل، والكرامة المتساوية في جميع الحِرَف. فلم يكن شيئاً غريباً وجودُ التقاء بين العلم الجديد، الدين الجديد، والروح الثورية الجديدة التي زلزلت وهزَّت بعنف إنجلترا في أربعينيّات عام 1640.

غير أن ذلك التلاقي لم يكن سوى ظاهرة ذلك الزمن، وليس إلا. فقد تمكنت الثورة العلمية، وبسهولة، أن تبقى بعد استعادة الحكم الملكي في إنجلترا (Restoration) والواقع هو أنها أقلعت، وبشكل صحيح في ظل حكم الملك تشارلز (Charles) مع تعيينه للجمعية الملكية (Royal Society) وقد وجدت الجمعية مناصرين داعمين لها من خارج صفوف ذوي الرؤوس المدوَّرة (Roundheads) السابقين، في حين أن بعض الذين كانوا متعاطفين مع الحكومة الإنجليزية (The Commonwealth) مثل بويل ابتعد، وبحكمة ابتعد.

كانت الرابطة بين المذهب التطهّري والعلم الحديث والتي كانت ذات فائدة دائمة، مشادة على مستوى عميق. فقد حدثت في النظرة الدينية التي غمرت كتابات بايكون. لقد قامت النقلة في هدف العلم من التفكير التأمّلي إلى الفعاليّة

المنتجة على فهمٍ للكتاب المقدَّس مفيد أن البشر هم الوكلاء في خلق الله. فهم يقومون بعمل الله في العمل على إتمام وحفظ المخلوقات، وأوّلها أنفسهم. ويمكننا أن نقول من حيث اعتبرت الثيولوجيا البروتستانتية التوظيف المحترس والمقتصد للأشياء التي تحيط بنا لغايات حفظنا ومجد الله هما الطريق الروحي الصحيح للكينونة في العالم، قام بايكون بإنشاء وتطوير نظرة للعالم الفيزيائي تجعل ذلك جوهرياً للطريق الإبستمولوجي الصحيح، أيضاً. فالعلم والاحتراس، والاستعمال المنتج، هذه كلها، مترابطة ترابطاً جوهرياً، وذلك لأن الاستعمال هو الاختبار الصحيح للعلم، ولأنه يتطلَّب العلم للقيام بمسؤولية. فهدفنا يجب أن يكون استعمال الأشياء بحسب قصد الله، وهذا يجب أن يكون مكتَشَفاً أو (يُعاد) اكتشافه، في حالتنا الساقطة. فالاستكشاف العلمي جزء من محاولة الإنسان التقي باستعمال الأشياء وفقاً لمقاصد الله.

وبكلمات أخرى أقول، إن العلم البايكوني أحرز أثراً دينياً في بنية الروحانية التطهّرية، أعني: لم يكن ذلك بالطريقة الواضحة فقط ـ أي أنها يجب أن تُوجَّه إلى المصلحة العامة للبشرية، وهو شرط أي دعوة ـ وإنما لكونها بحثاً عن مقاصد الله، أيضاً. وكما كان على جون دوري (John Durie) أن يصف ذلك، لاحقاً عندما قال، إن الهدف من المعرفة هو "استعمال المخلوقات لما خلقها الله"[52].

بمثل ذلك التصوّر، لا يبدو العلم البايكوني مجرد سبيل لخدمة الله الصحيحة في استعمالنا لخلقه، فقط، وإنما من أجل مجده العظيم، كما سوف نصل إلى فهم مقاصده ونصوِّره معروفاً ومستحقاً المديح لأعاجيب ومعجزات تصحيحه. لقد ابتدع بايكون مفهوماً للعالم ضمن أن يكون هذان الواجبان الدينيان متطابقين.

وهذا معناه أن الوقفة الفكرية النفعية تجاه العالم، قد أضفي عليها معنى روحي مهم وجديد. ولم تكن الوقفة الفكرية وحدها التي سمحت لنا بالتجريب، وبالتالي، الحصول على نتائج علمية صحيحة. ولم تكن الوقفة الفكرية وحدها، التي وفَّرت لنا السيطرة العقلية على نفوسنا وعلى عالمنا. فالذي حصل في ذلك التقليد الديني هو طريقة خدمة الله في الخلق. وكان ذلك، في ناحيتين، هما:

أولاً، إنها الوقفة الفكرية التي قالت بوجوب أن نعمل في حرفنا لحفظ أنفسنا ونظام الله، وثانياً، كانت، أيضاً، ما وقانا من الانغماس في الأشياء مما قد يلوينا ويحرفنا بعيداً عن الله. فعلينا أن نتذكر، وعلى الدوام، أن نعامل الأشياء المخلوقة كوسائل، فقط، لا كغايات لها قيم في ذاتها. ويحظِّرنا ريتشارد سيبس (Richard Sibbes) ويأمرنا "أن نستعمل (العالم) كخادم لنا في جميع الأيام، لا كسيّد"، وهو قال لنا، وكما استشهدت بقوله، سابقاً: "لذا، اعملْ ليبقى العالم في مكانه، وتحت قدميك"[53]. فتحويل الأشياء إلى منافع هو الخطوة الجوهرية الروحية.

ولقد بولغ في تقدير الأهمية الكبيرة للوقفة الفكرية النفعية، في الثقافة الحديثة. فهي تمثِّل التقاء أكثر من تيار واحد. فهي لم يفترضها العلم الجديد فقط، ولا الكرامة المتصلة بالسيطرة العقلية المتحرِّرة فقط، إذ كانت مركزيةً لأخلاق الحياة العادية، بدءاً من أصولها الثيولوجية، وما بعد ذلك. فقد عنى التأكيد على الحياة العادية تقديراً للسيطرة الفعّالة للأشياء، التي بها تُحفَظ وتُعزَّز، وتقدير الانفصال عن المتع الشخصية المحضة التي تبلِّد تكريسنا لازدهارها العام.

ذلك كان سبب إسهام المذهب التطهّري بموت المفاهيم القديمة، مفاهيم النظام ذي المعنى، المشادة على العقل الوجودي. ولم يكن ذلك قد حدث فجأة. فبيري ميلّر (Perry Miller) بيَّن كيف صارت مغروسةً فكرةُ الله المستمدة من الأفلاطونية، الله المنظِّم العالم وفقاً لأفكار (Ideas) في عقل إنجلترا الجديدة، وكيف حصل ذلك، جزئياً، بتأثير من راموس (Ramus) غير أنه من الممتع أن نذكر أن ذلك المفهوم نفسه قد خضع لتحوّل جعل لما هو نفعي قيمة مركزية. ويعود فهمنا لذلك النظام إلى مصطلح تكنولوجيا (technologia) ولم تكن تعتبر وحدة نظام الله بناءً للتأمّل فيه، وإنما كمجموعة من الأشياء المتشابكة الداعية للأعمال، التي تؤلف كلًّا منسجماً. والمفردة التي تعبر عن الانسجام بين أجزائه هي Eupraxia فهي اتّساق المناسبات لغاية العمل أكثر مما هي تفكير متبادل في الأشياء، في نظام علامات. وبحسب بيان صاموئيل ماذر (Samuel Mather):

الفنون كلّها ليست إلا حزماً ضوئية وأشعّة من حكمة الموجود الأول، في المخلوقات، وهي تشع وتنعكس منه على زجاج الفهم الإنساني... لذا هناك قرابة وأسرة من الفنون... وهي طبقاً لِـ... تبعية غاياتها الخاصة... فإن واحدها

يستعمل الآخر، واحدها يخدم الآخر، إلى أن يصل الكلّ إليه ويعود، كما تعود الأنهار إلى البحر، من حيث تدفقت[54].

وكما قال ميلّر[55] (Miller) (يمكن للمرء أن لا يرى أصول المذهب التجاوزي (Transcendentalism) وحده، وإنما أصول المذهب البراغماتي، أيضاً، في تلك النظرة. فهي منبع إمرسن (Emerson) وهنري آدامز (Henry Adams).

إن اعتبار الوقفة الفكرية النفعية مركزيةً، لا يمكن إلا أن يغيّر فهم الكون، من نظام علامات أو صور، تتمثَّل وحدتها في علاقتها بكلٍّ ذي معنى، إلى نظام للأشياء تنتج آثاراً متبادلة في كل واحد منها، والتي وحدتها في خطة الله لا بدَّ من أن تكون خطة مقاصد متشابكة. وهذا هو، في الواقع، ما نراه في القرن الثامن عشر. غير أنه علينا أن نرى أولاً، ما صارت عليه تلك الثيولوجيا الخاصة بالحياة العادية.

14

المسيحيّة المعقلنة

1.14

أريد في هذا الفصل وفي الفصول التي تأتي بعده أن أتتبَّع الكيفية التي بها شكّل التأكيد على الحياة العادية الهُويّة الحديثة. وتمثَّلت إحدى المراحل الحاسمة، في هذه القصة، في اندماج أخلاق الحياة العادية وفلسفة الحرية والعقلانية المتحرّرتين، أي: الجمع بين النظرة المشتقة من الإصلاحيين الدينيين (وجزئياً، عبر بايكون) مع النظرة التي صاغها ديكارت، بشكل مؤثِّر. وقد سبق لنا أن رأينا القرابة الوثيقة بين النظرتين، في الفصل السابق، أعني: أنهما تشاركان الخصوم المشتركين في وسط المدافعين عن النظرات إلى العالم التراتبية القديمة، وهما تتلاقيان في المصادقة على الوقفة الفكرية النفعية من الذات والعالم.

ذلك الجمع، الذي ظهر، أول ما ظهر، في إنجلترا، انتهى إلى توليد ما يمكن أن يكون النظرة السائدة في المجتمع الغربي التكنولوجي الحديث. وقد شكَّل ذلك مع الاستجابات له -وأبرزها في تيارات الفكر والحساسية المدعوة "رومنطيقية" عموماً- الثقافة الحديثة، وكان من المكوِّنات الحاسمة لصورنا عن الذات وعن مُثُلنا العليا الأخلاقية.

وقد استبقى الصهر، في أشكاله الأولى شيئاً من النظرة الثيولوجية الأصلية

المحيطة، بالتأكيد على الحياة العادية. وبعد ذلك، وحوالي نهاية القرن الثامن عشر، حصل تحوّل مهم ونشأ نوع طبيعي، وكان، أحياناً، عنيفاً ومضاداً للدين، عند الكتّاب في عصر التنوير (Enlightenment) الراديكالي. وسوف أنظر في ذلك التطوّر، لاحقاً. أما في الفصول القليلة الآتية، فسوف أتحدَّث عن التطور السابق وتناثر المواقف المدعوة ربوبيّة، بشكل عام.

وكان لوك شخصية حاسمة في ذلك التطور - والواقع، في ذلك التطوّر كله، مع التسليم بتأثيره الهائل على جميع أنواع عصر التنوير - وما قدَّمه كان أحد التجسّدات الأولى للتركيب. ومع أنه كان أحد أهم من صاغ الحرية المتحرّرة ـ والواقع أنه كان أحد الذين نقلوها إلى أبعاد جديدة من الاستهداف الذاتي، كما رأينا، أعلاه ـ فإنه ظلَّ، وبمعنى من المعاني. مسيحياً مؤمناً، وأحد الذين تأثّروا، وبعمق، بالتأكيد التطهّري على الحياة العادية. وغالباً ما يكون تقدير ذلك أقلّ كمالاً، اليوم، لأننا نميل إلى النظر إلى لوك من حوادث قديمة لعصر كان يرتاب بالعقيدة المسيحية. وعندما يضيف واحدنا القول بأن ذلك الارتياب غالباً ما كان يتغذّى من حجج زُعِمَ أنها صدرت عن لوك، فإن الإغراء يعظم في اعتبار مسيحية لوك بأنها، وبمقدار كبير، رابطة باقية بالماضي، أو لتلوين واقٍ، في عصر كان عدم الإيمان فيه يستدعي الانتقام ومع أن لوك لم يسلم من متهمين له في زمنه[1]، فإننا نقول، إن هذه القراءة خاطئة، وهي، وبمعنى مهم، عبارة عن مفارقة تاريخية. فمن المؤكَّد أن لوك لم يكن أرثوذكسياً كاملاً، من الوجهة الثيولوجية، لكن إيمانه لم يكن بعيداً في أطراف هذا الوضع. إذ كان مقصوداً، وبمعنى جدّي كان كذلك. وعلاوة على ذلك أقول، إن عدم رؤية ذلك معناه إساءة فهم كبيرة لطبيعة الموقف الأخلاقي الذي ناصره. ولمّا كان ذلك أهمية عظيمة، كمرحلة من مراحل تشكّل نظرتنا الحديثة، فإن إساءة الفهم تلك لها صلة أكثر من أن تكون تاريخية فقط، فهي قد ترتدّ على فهمنا نفوسنا.

وباتّباعه النظرة السائدة في النوع التطهّري من الروحانية المسيحية، مال لوك إلى مذهب الإرادة الثيولوجي. فالخير الأخلاقي للبشر، أعني واجباتهم الأخلاقية، موجود في وصايا الله، وليس في أي ميلٍ يمكن معرفته في الطبيعة بمعزل عن إدراكنا أننا المتلقّون لأوامر الله. تكلَّم لوك عن قانون الطبيعة، وذكر فضل "الحكيم هوكر"[2] (Hooker)، لكن هذا القانون ليس مؤسساً مثل طريقة

التقليد الأرسطي ـ التومائي الذي اجتذب هوكر. فقانون الطبيعة معياري بالنسبة إلينا، كما رآه لوك، لأنه صدر عن الله. وبذلك كان مناصراً لنظرة كانت شائعة في ذلك الزمن. وقد تبنّى بوفندورف نظرية شبيهة[3].

وإن الذي عمل على تضليل قرائه، وبسهولة، خاصة **البحث الثاني** (*The Second Treatise*) وجعلهم يصنّفون لوك مع المفهوم التقليدي الممتد من الرواقيين إلى التومائيين والذي دافع عنه، في زمنه، أفلاطونيو كمبردج، وغروتيوس بطريقته، تمثّل في تأكيد لوك على أن القانون معروف من العقل، أيضاً. فهو ليس، كما يمكن أن يظن المرء قانوناً إرادياً يجب معرفته، حصرياً، عبر الوحي. لقد أنشأ لوك تسوية بين الاثنين، لأنه اعتقد أننا قادرون على قراءة مقاصد الله، بسهولة، في الطبيعة الفعلية لخلقه. وكما سوف نرى، عاد ذلك إلى جعله البقاء فكرة القانون المركزية.

غير أن الطريقة الخاصة التي ربط فيها لوك الأوامر الإلهية والعقل الإنساني، اعتمدت على الحقيقة التي تقول، إنه، وفي نفس الوقت الذي كان فيه من أتباع المذهب الإرادي الثيولوجي، كان أيضاً، من أتباع مذهب اللذة. ذلك، لأن الخير الإنساني متمثّل في اللذّة، والألم شرّ (2.28.5)[4]. فقانون الله هو القانون الواجب اتّباعه، وذلك، بالضبط، لأنه مصاحَبٌ بمثل تلك المكافآت والعقوبات. وبمتابعة منطق مذهب اللذّة هذا، ليس قانون الله معيارياً، عندنا، لأنه من خالقنا أو لأنه خير، بلا حدود، وإنما لأن خالقنا يقدم تهديداً موثوقاً بمعاقبة العصاة معاقبةً ساحقة. غير أن لوك لم يتبع هذا المنطق بشكل متَّسق. ففي **البحث الثاني** (*The Second Treatise*) بدا كأنه افترض أننا ملزمون بإطاعة الله، لأنه خلقنا، ومقاصد الخالق معيارية عند المخلوق. والواقع هو أن السؤال الحاسم "هل نطيع الله لأنه يأمرنا، أو لأنه يعاقبنا"؟ لم يُطرح عند لوك. وذلك، لأن مفهومه ذاته للقانون يتطلّب عقوبات[5]. فما لم يصاحَب القانون بعقوبات، فإنه لا يُلزم مخلوقاً عاقلاً. وفي كلامه عن أوامر المسيح، في: **معقولية المسيحية** (*The Reasonableness of Christianity*) قال: "إذا لم يكن هناك عقوبة للمنتهكين الآثمين منهم، لا تكون قوانينه قوانين ملك، فلا تكون له سلطة الأمر، والقدرة على عقاب وتأديب المخالف العاصي، بل يكون كلاماً فارغاً، عديم القوة وعديم التأثير"[6]. تلك عقيدة قديمة، لأنه يسهل أن نرى كيف أن هذين السببين المفيدين

الطاعة، لنقلْ، طاعة طاغية، يمكن أن يفترقا. فالذين كانوا في حاشية جوزيف ستالين في أواخر أيامه تعوَّدوا على محاولة التنبؤ برغباته. وكان يمكن أن تكون الحركة الصحيحة في تلك اللعبة، سبيلاً للبقاء على الحياة. وهكذا، أقول، إن المسألة ليست في أن الدكتاتور قد أمر بشيء ملزم، وإنما هي في توقع زيارة الى لوبيانكا (Lubyanka) إن لم يفعل الإنسان ذلك.

ومهما يكن الأمر، فإن ذلك الدمج بين المذهب الإرادي ومذهب اللذة مكَّن لوك من رؤية قانون الطبيعة مؤلفاً من أمر إلهي وإملاء عقلي. فالسبب المطروح نفعي. فحالما نعرف أننا مخلوقات مشرِّع كلّي القدرة، فإن الشيء المعقول فعله هو الطاعة. فلا ألم آخر ولا لذّة أخرى يمكن أن يعوِّضا هؤلاء سوى ما يدبّره[7].

والواقع هو أن لوك لم يفكر، فقط، بأن طاعة الله هي الشيء العقلاني (من الناحية النفعية) الذي يجب فعله، وإنما أيضاً، يمكن لعقل (النظري) أن يدرك محتوى إرادة الله. والواقع هو أنه، مع أننا نتعلم قانون الله عبر الوحي، فإننا نستطيع مبدئياً، أن نتوصَّل إلى نتائج شبيهة بواسطة العقل وحده. فقد اعتقد لوك أن العقل يبيّن لنا، وبوضوح، أن عالمنا من خلق الله. واعتقد أن مقاصد الله الأساسية من الخلق يمكن قراءتها في هذا الخلق[8]. فمخلوقاته تكافح، غريزياً، للحفاظ على نفسها، لذا، يمكننا أن نستنتج أن الحفاظ هو قصد الله. غير أنه، بالرغم من أن ذلك ممكن بالعقل، فالواقع هو أن البشر لا يتعلمون قانون الله في مداه كله، إلا عبر الوحي. فعيوب البشر ونواقصهم، وكسلهم، وعواطفهم، ومخاوفهم، وخرافاتهم، وقابليتهم لأن تفرض عليهم نُخَبٌ عديمة الضمير، كل ذلك يؤكد على إخفاقهم في إدراك قدرتهم المبدئية على معرفة كل ذلك، فجاءت بلاغات الله للإنقاذ[9].

ذلك الدمج كرهه، وبعمق، كثير من الناس زمانئذٍ والآن. فقد أساء للحساسيات الدينية القولُ، إن تطبيق قانون الله وتحقيق أعلى مكافآت اللذّة يجب أن يترافقا تحريكياً. فقد أساء للحساسيات الأخلاقية القول، إنه يجب النظر إلى الفضيلة كشيء مرتزق. قيل:

"الواقع هو أن الفلاسفة أظهروا جمال الفضيلة: فهم وضعوها وحوّلوا

عيون الناس والاستحسان إليها، لكن بتركها غير ممنوحة، فإن نفراً قليلاً كان راغباً في الزواج منها... غير أنه، الآن، وقد وضع في الميزان، لجانبها "وزن من التمجيد المتزايد والخالد"، حصل الاهتمام بها، وصارت الفضيلة، الآن، أغلى ما يُشرى، والأفضل بين الصفقات... فلها نكهة أخرى لذيذة ممتعة وفعالية تقنع الناس بأنهم إذا عاشوا هنا، فإنهم سيكونون سعيدين فيما بعد. فقد فتحت عيونهم على مباهج الحياة الأخرى اللامتناهية والتي لا توصف، وستجد قلوبهم شيئاً صلباً وقوياً يحركهم... فعلى هذا الأساس، وعليه وحده، تقف الأخلاق ثابتة، وقد تتحدّى كل منافسة"[10].

وغالباً ما اعتبرت دوافع الأخلاق وتعظيم اللذة طرفين متنافسين، حيث حُسِبَ التعظيم قائماً بدور العائق الرئيسي للأخلاق. فمذهب اللذّة عند لوك، وتصوّره للحكم ورأي وَسَط الإنسان بأنه يفرض الانسجام عبر التهديد بالعقاب، كل ذلك جعل البعض يراه نسبياً في الأخلاق[11]. وقد تعزَّز هذا الانطباع عند كثيرين برفضه القوي للأفكار الفطرية، إذ بدا هذا بأنه يلغي أي ميل متأصِّل نحو الخير عند البشر، وبالتالي، يضرب في أساس الأخلاق ذاته[12].

إن النظر إلى لوك بهذه الطريقة معناه النظر إليه من خلال موشور (prism) مفهوم معين للمنابع الأخلاقية، وهي منابع كان قد رفضها. وسوف أعود إلى ردّ الفعل الذي نشأ من ذلك، غير أنه من المهم، الآن، أن نعرف أن لوك يجب أن لا يُفهم، في ذلك الضوء. فكلا معاصريه المصدومين والذين لم يعد لديهم اليوم مصداقية بالنظرة الدينية كلها مقابل المذهب الطبيعي، يتلاقيان في اعتبارهم لوك مدمِّراً لتلك النظرة.

2.14

أما نظرة لوك لنفسه فلم تكن كذلك. فعلينا أن نفهم موقفه في ضوء المعنى الذي أراده للمنابع الأخلاقية، وليس فقط، في سياق تلك التي نفاها. فما يمكنه أن يوحي إليه بحسٍّ بالقانون الأخلاقي، قانون الله، يفيد أنه عالٍ، ويفرض الروع والاحترام، لا الإذعان الحكيم، فقط؟

علينا أن نبدأ بمحتوى قانون الطبيعة. وهو، بحسب لوك، البقاء أو الحفظ.

وقد أبرز ذلك في المقطع الذي كثر الاستشهاد به في كتاب: البحث الثاني (*The Second Treatise*) فالعقل الذي هو قانون الطبيعة، "يعلِّم كل الناس الذين يستشيرونه... يجب أن لا يؤذي أحدٌ آخر في حياته، حريته أو ممتلكاته". وسبب ذلك هو أن الناس من صنع الله، لذا "هم ملكه، بوصفهم من صنعه، ويبقون وفقاً لرغبته وليس لرغبة آخرين". ويتبع ذلك، بحسب تأكيد لوك، أنه "كما أن كل واحدٍ ملزم بالحفاظ على نفسه، ولا يتخلّى عن موقعه بإرادته، كذلك يجب عليه، ولنفس السبب أن يحافظ على بقية البشر، بقدر مستطاعه، وذلك، عندما لا يكون حفظه لنفسه في حالة من التنافس"[13].

فالحجة هنا، تبدو كما يأتي: بما أن الله أعطانا الحياة، فإننا نكون عاملين ضد إرادته عندما ننهي الحياة، ما لم يكن هذا ضرورياً لحفظه العام، وهذا هو سبب إمكانية قتلنا مجرمين. غير أن لوك قدَّم، في **البحث الأول** (*The First Treatise*) حيث كان ناظراً في حقّنا في استعمال المخلوقات الأخرى في العالم لأغراضنا، سبباً منطقياً آخر. وهو: بما أننا كائنات صمَّمها الله مع دافع قويّ لحفظ الذات، إذن يمكننا أن نستنتج أن حفظنا أنفسنا كان قصده. ونحن نستطيع أن نقرأ القصد من التصميم:

لقد صنع الله الإنسان، وزرع فيه، كما في جميع الحيوانات الأخرى، رغبة قوية في حفظ الذات، وجهَّز العالم بأشياء مناسبة للطعام والنور وضروريّات أخرى للحياة، نابعة ونافعة لتصميمه، وإن الإنسان يجب أن يعيش ويبقى لبعض الوقت على وجه الأرض، فليس غريباً أن يحصل إهمال، أو حاجة إلى الضروريات والموت من جديد بعد بقاء للحظات قليلة: أقول، إن الله خلق الإنسان والعالم وهكذا تكلم إليه (أي) وجهه بحواسه وعقله كما فعل مع الحيوانات الدنيا عبر إحساسها، وغريزتها اللذين وضعهما فيها، لذلك الهدف، أي لاستعمالها وهي النافعة لبقاء الإنسان وأعطاه إيّاها كوسيلة لحفظ نفسه... لأن الرغبة، الرغبة القوية في حفظ الحياة والوجود، هي مزروعة فيه، كمبدأ عمل، من قِبَل الله نفسه، والعقل الذي هو صوت الله في داخله، لا يمكنه إلا أن يعلّمه ويؤكد له على أنه باتّباعه ذلك الميل الطبيعي الذي عنده لحفظ وجوده، يكون مطبقاً إرادة خالقه[14].

بجعل لوك فكرة حفظنا أنفسنا الفكرة المركزية لما يريده الله منا، كان لوك متَّبعاً التأكيد البروتستانتي على الحياة العادية، وذلك، في المظهرين اللذين وصفتهما، أعلاه. أولاً، أضفي على النشاط المعين لكسب وسائل الحياة أهمية وكرامة مركزيتان. فالله يريدنا أن تكون منتجين، وهذا معناه أن واجبنا يقضي أن نجعل أنفسنا تنخرط بحيوية وبذكاء في عمل مفيد ما. وكما بيّن جون دَنْ[15] لقد أدخل لوك في فكره ما يشبه عقيدة الحرفة عند التطهّريين. وحقيقة أن الله يدعونا إلى العمل، عملنا الخاص، يجعل له أهمية كبرى عندنا، وهذا يستتبع واجباً علينا مفاده أن نعمل بجدّ وبكدّ وبفعالية.

وقد ذكر لوك في الفصل الخامس من **البحث الثاني** (*The Second Treatise*) أن الله أعطى العالم للبشر مشتركين، لكنه "أعطاهم عقلاً أيضاً، لاستعماله لأفضل منفعة للحياة، والراحة الملائمة"[16]. وبما "أنه أعطاه لهم لفائدتهم وللحصول على أعظم النتائج المفيدة والملائمة للحياة التي يمكنهم استخلاصها منه"، فهو بشكل واضح "أعطاه لكي يستعمله ويستفيد منه الذين يكدّون ويعقلون"[17]. هاتان الصفتان اللتان أرادنا الله أن نعرضهما. الأولى تتطلَّب منا أن نعمل بكدٍّ، والثانية أن تكون فعّالين بحيث ننتج "تحسيناً".

أكَّد المظهر الثاني للعقيدة التطهّرية على الحاجة للعمل للخير العام. والواقع أن هذه الفكرة موجودة في تعريف الحرفة الصحيحة، المفيد أن تكون نافعة للمجتمع أو للإنسانية عموماً، وإن واجب أن يكون الإنسان كادّاً وعقلانياً لم يصدر عن الحاجة لتجنّب الكسل، والانسجام مع مقاصد الله، أي: أن مقاصد الله تشمل، أيضاً، نقل المنافع للبشرية. ورأى لوك أن الأمر بالتحسين لم يستهدف، فقط، زيادة "الوسائل المريحة" عند الذي تحسَّن، وإنما استهدف الخير العام، أيضاً. وذلك كان سبب الدور المهم الذي يقوم به التحسين في تسويغ لوك لملكية الأرض الخاصة. "لأن المؤن التي تفيد في دعم الحياة الإنسانية، التي ينتجها أكر (acre) واحد من أرض مسوَّرة ومحروثة (والكلام ضمن حدّ معين) هي عشرة أمثال التي ينتجها أكر واحد من الأرض له خصوبة سماوية لكنه مشترك. لذلك، فإن الذي يحصر أرضاً يحصل على الكثير من وسائل الحياة أكثر من عشر أكرات (acres) وأكثر مما يحصل عليه من مئةٍ متروكة للطبيعة، وهو الذي يمكن القول عنه، إنه يعطي 90 أكر للبشرية"[18].

إذاً، ذلك ما دعانا الله لنقوم به: العمل بكدّ وبفعالية لتلبية حاجاتنا، مع بقاء عيوننا شاخصة، أيضاً، على الخير العام ومهتمة به[19]. ذلك ما عناه لوك بالعمل بعقلانية، أو ما يشمل معانٍ مختلفة لهذه المفردة وظَّفها في كتابه. وقد ميّز جون دَنْ[20] وتبعه نيل وود[21] (Neal Wood) (معنيين استعملهما لوك في وصفه الناس بالعقلانية. وفي المعنى الأول، وهو الأشمل، يوصف الإنسان بأنه عقلاني بمقدار ما يرى قانون الطبيعة (= قانون العقل) ويحاول العيش بحسبه. والمعنى الثاني للمفردة خُصِّص للقادرين على توظيف المعرفة والتفكير لزيادة فعاليتهم. فيمكننا الكلام عن عقلانية أخلاقية وعقلانية فكرية. عندئذٍ، يمكننا القول، إن العيش بتطبيق مطالب الله كلها معناه أن يكون المرء عقلانياً من الوجهة الأخلاقية، لكن مطالب الله تشمل، أيضاً، لزوم أن نكون عقلانيين بقدر ما نستطيع.

فيما يأتي وصف كيف يجب أن نعيش: أن نكون عاملين بكدّ وبعقلانية في تلبيتنا لحاجتنا الخاصة، وبعد ذلك ومن خلال التحسينات الناجمة، أن نساعد على تلبية حاجات الآخرين. وقد ساعدت الصورة التي رسمها لوك للحياة الإنسانية المنظّمة في تمهيد الطريق لمفهوم عصر التنوير العالي والذي سكَّ هاليفي (Halévy) له المصطلح "توافق المصالح". فهناك طريقة في الحياة تسوِّي بين الخدمة الذاتية وعمل الخير للآخرين. والسِّمة الرئيسية لذلك تتمثَّل في القول، إن خدمتنا لأنفسنا تتَّخذ صورة إنتاجية، عكس أن تُزاد على حساب الآخرين عبر غزو حقوقهم وممتلكاتهم. فإذا كان ذلك هو المثال الأعلى "البرجوازي"، عندئذٍ، علينا أن نعتبر لوك أحد الأشخاص الأوائل الذين ساعدوا على صياغته ونشره.

والواقع هو أنه كان الشخصية الحاسمة والفاصلة في عملية نشوء أخلاق الحياة العادية من صيغتها الثيولوجية الأصلية إلى الصيغة الحديثة "البرجوازية" الطبيعية، التي يسَّرها نشوء الرأسمالية وحصَّنها. غير أن من المبكّر اعتبار لوك مدافعاً عن الرأسمالية. لا شك في أنه وافق على التطوّرات الجديدة في الزراعة، مثل إدخال محاصيل الأراضي المراحة، وتجفيف المستنقعات، التسميد، والتخزين التي كانت علامة العصر المميَّزة. فلا بدَّ من أن تكون هذه الأمور من بين أمور أخرى خطرت في عقله، عندما تكلَّم عن "التحسينات". وتلك الأمور

مرَّت لأن المالكين للأراضي بدؤوا يعملون كمقاولين (Entrepreneurs) ولا يبدو أنه كان أي يملك خلاصة خاصة عن التجارة والصناعة الكبيرتين.

غير أن الواضح والذي لا لبس فيه أن نظرته الأخلاقية تمثّلت في المصادقة على الإنسان المحسِّن الجدّي، والمنتج من أي طبقة كان، وضدّ السعي الأرستقراطي، ذي الوعي الطبقي، وراء الشرف والمجد عبر العرض الذاتي وفضائل المحارب. وقد استمر لوك وطوَّر تطويراً إضافياً قلب النظام التراتبي القديم الخاص بالقيم الذي استتبع أخلاق الحياة العادية. وكان موقفه من العلم صدى لموقف بايكون، أي: أولئك الذين أسهمت اكتشافاتهم في السعادة الإنسانية يستحقون الثناء أكثر من الذين لم يضيفوا سوى قواعد سلوك عامة أو فرضيات واسعة خاصة بالعلم الأرسطي التقليدي. "وذلك، بالرغم من وجود أولئك المتنازعين المثقّفين، وهؤلاء الدكاترة الواسعي المعرفة، فقد عاد الأمر إلى رجل الدولة اللامدرسي (Unscholastick) ليكون هناك سلم في العالم، ودفاع، وحريات، ومن الأميّ والميكانيكي المحتقر (وهذا اسم مخزٍ) حصلوا على تحسينات في الفنون النافعة" (3.10.9). وكما قال بايكون، إن الحكم بالقيمة الفكرية ترافق مع قلب الاعتبار الاجتماعي.

ذلك كان ما يجب أن يكون، والواقع هو أنه قلّما كان كذلك. فقد انحرف البشر عن ذلك الطريق بالكسل، والشهوة، العاطفة والطموح. ولم يقتصر الأمر فقط، على إخفاقهم في العيش على مستوى ذلك المثال الأعلى، وهم غالباً ما أخفقوا في إدراكه، وقد ضلَّلتهم خرافاتهم، والتربية السيئة، والعادات، والروح الحزبية، وانفعالاتهم العاطفية الخاصة. ولا ريب في أن لوك قد فصل الاعتقاد بخطيئة أولى بمثل معناها الأرثوذكسي الذي ورثه من خلفيّته التطهّرية[22]. غير أنه استبدله بنوع طبيعي، وهو الولع المتأصِّل في البشر بالأنوية والسلطة الشخصية. وهو فطري: ونحن نراه في الأطفال الصغار جداً.

أرى الصغار حالما يولدون (وأنا متأكد، قبل أن يتكلموا بزمن طويل) يصرخون، وينمون عنيدين، متجهمين نكدين، بعيدين عن المزاح، لا لشيء سوى ليكون لهم إرادات. وهم يريدون أن يخضع الآخرون لرغباتهم، وهم يصارعون للحصول على مطاوعة من جميع الذين يكونون حولهم...

وهناك شيء آخر فيه يظهرون حبَّهم للسيطرة يتمثَّل في رغبتهم في أن تكون الأشياء ملكهم. فهم يريدون التملّك والحيازة، ليسعدوا نفوسهم بالقوة التي يمنحانها، والحق في التصرّف بهما، كما يشاؤون[23].

وإذا أضفنا إلى ذلك الميول الإنسانية نحو الكسل والكبرياء، ما دمنا لم نُدرَّب، باكراً، على عادات صالحة، وإذا أدخلنا في حسابنا الآثار السيئة للتربية في معظم المجتمعات، فلا غروَ، عندئذٍ، أن نرى ندرة في إطاعة قانون الطبيعة، بشكل كامل.

والمثال الأعلى سيكون أسمى وأفضل بكثير، وفي النهاية، يكون أنفع سبيل يمكن أن يوجد. غير أننا نعجز عن الحصول عليه معاً. وهنا يأتي دور الله فعبر وحيه عرَّفنا على قانونه، وبطريقة لا يخطئها أحد، وهو القانون الذي لا بدَّ من أن يترك انطباعاً عميقاً فينا. وذلك ما حصل، وبصورة خاصة، من خلال يسوع المسيح، الذي برهن عن مرتبته كرسول الله، من خلال الأعاجيب التي قام بها، فالله تغلب، وبشكل مشهود، على صعوبات معرفتنا بقانونه.

غير أن ذلك لا يغطي القصة كلها. فبنشر الله إرادته كقانون، أي، كقانون ترافقه آلام ومكافآت، خلق فينا دافعاً قوياً للسعي وراء تلك الفكرة. لذا، فإن الوحي لا يساعدنا، فقط، على معرفة ما هو خير، وإنما يعطينا دفعة تحريكية هائلة، في الاتجاه الصحيح، فقد ساعدنا عمل الله التشريعي وإعلانه، على رفعنا من الحشد الوضيع الذي كنا سنتمرَّغ فيه، من دون ذلك.

وإذا دفع الإغراء الإنسان لأن يتشكّى بالقول، إن جانب خطر اللعنة الأبدية هناك ثمنٌ عالٍ يدفع مقابل مساعدة الله، فإن الجواب يَمْثُلُ، جزئياً، في الحقيقة المفيدة أن القانون وحده، أي القاعدة التي يصاحبها عقاب على الإثم، هو الذي يصلح الأمر. فمن دون التهديد بالعقاب، تفقد كلمات الله القوةَ والتأثير[24]. غير أننا نجد فوق ذلك، أن الله كان رحيماً. فقواعد اللعبة التي أسسها الوحي المسيحي تفيد أن الذين يؤمنون بالمسيح ويندمون ويحاولون بإخلاص إصلاح حياتهم، سيكونون مخلَّصين. والآن أقول، إن الإذعان الكامل ليس شرطاً ضرورياً للجزاء الأبدي، وإنما هو المحاولة المخلصة في اتجاهه، وبمرافقة الإيمان[25].

فالله المشرِّع، والمعلن عن ذاته هو أعظم المحسنين للبشرية، منظوراً إليه من ذلك المنظور. وأنا أعتقد أن لوك رآه كذلك، وأن ذلك كان أساس تقوى حقيقية وذات شعور عميق. واليوم، قد يكون من الصعب تصديق ذلك، لأن المشهد المعاصر يسوده غير مؤمنين، في جانب، وفي جانب آخر، هناك مؤمنون يبدو، عندهم، هذا النوع من الإيمان مسطَّحاً وبغيضاً (وأنا أعترف أني كنت في هذا الصنف). غير أن مفارقة تاريخية ستقترف إذا حصل استنتاج من ذلك يفيد أن إيمان لوك كان غير مخلص، أو ثانوياً بالنسبة لحياته.

على العكس من ذلك، إذا بدأ الإنسان من رؤية للبشر بوصفهم عقلاء، بالإمكانية، لكن لديهم ولع متأصِّل باللاعقلانية والشرّ، وأنهم مقدَّرون في مصادرهم على إحباط أفضل طاقتهم، عندئذٍ، يمكن أن يرى أن حالتهم تصرخ داعية الله الذي سينجّيهم. فالله وحده، هو الذي يعطى معنى وأملاً للحالة الإنسانية، وإلا كانت منبع يأس وتدمير ذاتي لا علاج لهما ولا ينتهيان. فلا بدَّ من وجود الله ليضع في حياة البشر نظاماً. وذلك كان السبب الذي حثَّ لوك على استثناء الكافرين من قاعدته الواسعة، قاعدة التسامح. فهؤلاء الناس قاوموا وازدروا الحياة الإنسانية المدنية ذاتها.

فبوصفنا كذلك، استعمل الله حبنا لأنفسنا. فهناك حقيقة أساسية تختص بالبشر، ألا وهي أنهم يرغبون اللذّة ويسعون إلى تجنّب الألم. وليس هذا بعيبٍ لكنه سِمة ثابتة من سِمات تكوينهم (2.20.2-3 و 2.21.42 و 2.28.5). غير أن هناك أشكالاً لاعقلية، مدمِّرة وخاطئة من الحبّ الذاتي، وشكلاً أخلاقياً عقلانياً. والله يساعدنا في رفعنا من الأول إلى الثاني. غير أن الحب الذاتي الأساسي الذي يمكّننا من حصول هذه العملية، أعني، خوفنا من الألم اللامتناهي ورغبتنا في المتع "التي لا توصف"، هو ليس بشرّ. فهو من صنع الله، لذا، هو خير. وكان لوك قد سبق وأعدَّ الأساس لعقيدة عصر التنوير المتأخر، عقيدة براءة الحبّ الذاتي الطبيعي، لكنه كان هو نفسه واعياً للمنابع الفطرية للفسوق في الإنسان، بحيث إنه لم يعلن وجهة نظر شبيهة.

وفي هذا الخصوص، كان وَصْف اتّباع إرادة الله مع تعظيم لذّتنا، وهو الذي صدم المجرى السائد للثيولوجيا المسيحية، متفقاً مع التصميم الإلهي

للأشياء. فكان الله مثل رئيس اللعب، في لعبة ذات اختيار عقلي، يحوِّل عقلنا النفعي بإعطائنا قانوناً يجعلنا منسجمين مع قصده المتمثِّل في الحفظ العام. فنحن نكون متبعين قصد الله في التعظيم، عندما نقوم به، على نحو صحيح.

ومن الوجهة الثيولوجية أقول، إن هذا الشمول للطبيعة الإنسانية بحدودها، يحاكي سِمةً مهمة من سِمات ثيولوجيا الإصلاح الديني، والتي اتبعها بايكون، أيضاً. فبانفصال المصلحين الدينيين عن "نصائح الكمال" الرهبانية، أكَّدوا على دافع الكبرياء الشّرير الذي قاد الناس إلى تجاوز الحالة العلمانية العادية[26]. على البشر أن يقبلوا، وبتواضع الطبيعة التي أعطاهم إيّاها الله. وإن قبول لوك بمذهب اللذّة الغاسندي (Gassendian)، والمفيد أننا مدفوعون من الطبيعة للمزيد من اللذة، يمكن عرضه في ضوء شبيه. فبدلاً من الطموح إلى غيريّة تتخلّى عن الذاتية، وهي حال لم نخلق لها، علينا أن نقبل طبيعتنا ونحقق قصد الله فيها. فيمكن النظر إلى بسيكولوجيا لوك على أنها تحويل لثيولوجيا الحياة العادية في طريق يوصلها إلى عقيدتها الطبيعية التي كانت خلفاً لها[27].

في هذه الترجمة، نصل إلى الله عبر العقل. أي أن ممارسة العقلانية هي الشكل الذي نشارك به في خطة الله. فأخلاق الحياة العادية، كما رأينا في الفصل السابق تجعل النقطة الحاسمة في الحياة الأخلاقية تعتمد على طريقة عيشنا حياتنا اليومية، في نفس الوقت الذي ترفض فيه النشاطات "العليا" المزعومة. "فالله يحب صفات الأفعال (Adverbs) كما وصف الوضع جوزيف هول (Joseph Hall) وفي ترجمة لوك الجديدة للأخلاق، تغيّر أوصاف الأفعال مواضعها. ففي حين كان الشكل الإصلاحي الديني الصافي يفيد أن الأخلاق مسألة العيش تعبّداً لله، صارت، الآن، مسألة عيش عقلاني. غير أننا ما زلنا، مع لوك، في مرحلة انتقالية. فهي ما تزال مسألة اتباع إرادة الله، لكن هذه، صارت تُفهم، الآن، بمفردات العقلانية. فالنهوض من العاطفة، والانحياز الأعمى، والعادة غير المفكورة إلى العقل يمنح التحوّلين الاثنين المترابطين، أعني: هو يمنحنا نظام وكرامة حياتنا الانتاجية الخاصة، ويحرِّرنا من الأنويّة (Egoism) والتدمير بغية إفادة الآخرين. فالعقل الإجرائي المتحرِّر يرفعنا فوق الدمار إلى محبة الخير للآخرين، لأنه يحطِّم أغلال الوهم، والتقليد الأعمى، والخرافات، وفعله هذا، يرفعنا من أنويّة وحسِّية فوضوية إلى البحث المنتج عن السعادة التي

تقدم المنافع للآخرين، أيضاً. فالعقل يُعْتِق إمكانية الحب الذاتي البنّاء الخيّر. هذه النظرة العالية لقوة العقل التحويلية للأخلاق نشأت من منطق نظرية لوك. هو نفسه لم يصفها كموضوع رئيسي، لكنها ستطوَّر لتصير إحدى الأفكار الرئيسية المنظِّمة لعصر التنوير.

لا شك أننا نحتاج لعقلانية أخلاقية، لكننا نحتاج أيضاً، لعقلانية فكرية. والحق، أننا نتمكَّن، من وجهة النظر هذه، أن نرى ما يربط هاتين العقلانيتين معاً. فهما موصولتان عبر أولويّة العقل النفعي المتزايد النفعية. وهذه هي الوسيلة في داخلنا التي يستعملها الله لرفعنا إلى طاقتنا الكاملة. فنحن نكون عقلانيين، أخلاقياً، عندما نسمح لأنفسنا بأن نُرفع. غير أن العقل المتزايد النفعية يتطلّب أن نكون عقلانيين، فكرياً. وهذا معناه أن الغاية الصحيحة للعقلانية الفكرية هي منفعة مقاصدنا الحياتية. وكان لوك قد قال، إن كتابه: **مقالة** (*The Essay*) استهدف "الحقيقة والنفع"، ولكنه "أخفق كثيراً من تلك الناحية المدين بها للعموم، فهو أشار، وفي النتيجة توقَّع الناس أن يقرؤوا ذلك، في حين أنه لم يقصد وجوب أن يلبّوا أي شيء فيه نفع لهم أو للآخرين" [رسالة الرسول ،(Epistle) p. 9]. وعندما نميل إلى النوم لأن إدراكنا للأشياء دون "المدى الواسع"، عندئذٍ، علينا أن نفكر بأن "خالق وجودنا منحنا" كل ما هو ضروري لتكون الحياة مريحة، ومعرفة بالفضيلة (2 بطرس 1:3)". ولن يكون لدينا سبب كافٍ للتشكّي من ضيق عقولنا، إذا وظّفناها لما ينفعنا، لأنها قادرة في ذلك" (1.1.5).

باتباعنا هذين الأمرين الصادرين عن عقلنا النفعي ـ قبول قانون الله واكتساب المعرفة للاستعمال ـ نكون مسهمين في خطة الله. فالعقلانية النفعية، إذا ما استعملت استعمالاً صحيحاً، هي من جوهر خدمتنا لله. وباعتبار لوك العقلَ مركزياً، على ذلك النحو، خرج لوك من نطاق ثيولوجيا الإصلاح الديني الأرثوذكسية، وكان هذا متفقاً مع رفضه للخطيئة الأصلية. غير أنه كان بعيداً عن تلك النظرات التقليدية التي منحت العقل الإنساني مركزاً عالياً، والتي حاربتها ثيولوجيا الإصلاح الديني. وكان العقل الذي تحدَّثت عنه تلك الثيولوجيات الأولى أساسياً، أعني: هو الذي مكّننا من رؤية نظام الخير بنورنا الطبيعي. وهو الذي تتوَّج بالرؤية السعيدة ـ أذكر أن تلك الثيولوجيا ولدت من الزواج

مع الأفلاطونية الهيلينية (Hellenistic)، حيث اعتبر التعبير الأعلى عن العقل متمثِّلًا في التفكير التأمّلي. والواقع هو أن لوك يشارك الإصلاحيين الدينيين في رفضهم لتلك النظرات، ويبني على ذلك. فالعقلانية المطروحة هي إجرائية، الآن، أعني: هي نفعية، في الأمور العملية، وفي المسائل النظرية تتمثَّل في الانخراط في فحص دقيق ومتحرِّر لأفكارنا واجتماعها وفقاً لقواعد الاستنباط في الرياضيات، والاحتمال التجريبي الحسّي. تلك هي الكيفية التي بها نسهم في مقاصد الله. فنحن نحتلّ موقعنا في الكلّ، لا بالغريزة العمياء، مثل الحيوانات، وإنما عبر الحساب الواعي. وهذا معناه أننا بخلاف الحيوانات، علينا أن نرتفع لنصير واعين لذلك الكلّ وللغاية العليا التي ترشده. غير أن هذا هو، وبالضبط ما نفعله، عندما نتعلَّم اتباع قانون الله.

وهكذا، لا يبدو الدين "المعقول" للوك منظوراً إليه من الداخل، مجرد استيعاب للواجب الديني في الأنوية كما كان سهلاً أن يبدو ذلك للنقّاد، أو خطوة على طريق المذهب الطبيعي (مهما بدا أنه كان كذلك، موضوعياً). إنه يقدِّم فهماً جديداً لما تعنيه خدمة الله، فهماً يوظِّف مفردات قديمة بمعاني جديدة. فصار خير الله وحكمته يفهمان، حينئذٍ، بأنهما اللذان يكونان ملائمين لمصمِّم العالم، الذي خلقه لكي يؤدي إلى الحفظ المستمر للمقيمين فيه الأحياء والعقلاء. ولم يكن هذا ليشكل افتراقاً حادّاً عن التقاليد. وكان يعتبر، دائماً، جزءاً من قضاء الله أنه سمح للكثير من الكائنات الحيّة بالنجاح والازدهار في العالم، وأحد المزامير(*) (Psalm) يمتدحه عندما يقول: أنت الذي أعطيتهم اللحم في الفصل المناسب (المزمور 104: 27). فربُّ إبراهيم يرى كلاً من الوجود والحياة خيراً.

غير أنه، في الرؤية الجديدة، التي ساعد لوك على إعدادها، وبانسجام مع المركزية الجديدة للحياة العادية، صار لحفظ الحياة العادية الأهمية المركزية. ويتجلّى خير الله وقضاؤه، وقبل أي شيء، في تصميمه العالم ليحفظ ساكنيه، خاصة، لكي تعمل أجزاؤه المختلفة وتؤدي إلى حفظ متبادل. والحياة الأبدية، في عالم آخر، شيء مضاف إلى تلك المنفعة، وهي مناسبة. لأنها تساعد على الإدارة الصحيحة

(*) المزمور (Psalm) أحد الأناشيد في سفر المزامير في التوراة (المترجم).

لهذا النظام الأرضي، من حيث إنها تأخذ صور مكافآت وعقوبات تجعلنا نطيع قانون الحفظ ـ والواقع هو أننا من دونه لن يكون عندنا سبب ساحق للقيام بذلك.

لقد ساعد لوك على تعريف وتداول الصورة الربوبيّة، التي نشأت كاملة في القرن الثامن عشر، عن العالم بوصفه نظاماً واسعاً من الكائنات المتشابكة، التي يخدم كل واحد منها ازدهار الآخر تبادلياً، لذا، يستحق مهندس الطبيعة مديحنا وشكرنا وإعجابنا على تصميمه الذي صمَّمه. وكان كمبرلاند (Cumberland) أيضاً، قد أنشأ رؤية من هذا النوع، في زمن لوك[28]. وسوف أعود إلى هذا النظام المتشابك، أدناه.

في هذه الرؤية للخلق، عندما ندرك الهول والقوة الساحقة للعقاب الإلهي الذي لا يترك لنا خياراً عقلياً، ونتقيد بقانونه، نحن لا نتصرَّف بروحية الخدّام العقلاء لطاغية متقلِّب، يهمهم، وببساطة، تعظيم المنفعة في سياق لاأخلاقي. على العكس من ذلك، نحن نقوم بذلك بروحيّة الإعجاب والاندهاش والإقرار بالفضل. لأننا بممارستنا العقل كذلك، نرى أنفسنا شاغلين موقعنا الصحيح في خطة الله. فالعقلانية النفعية هي سبيلنا للإسهام في إرادة الله. فليست المسألة مسألة رؤية ذلك بأنه إنقاص من إرادة الله وخفضها إلى مجرد عامل من عوامل لعبتنا، فإننا نراها رفعاً لتفكيرنا إلى مستوى المشاركة في غاية الله[29].

هذه الصورة للإيمان المسيحي تدمج التحرّر الحديث والعقلانية الإجرائية في ذاتها. وبفعلها هذا هي تدمج المنابع الأخلاقية ذات الصلة. وإذا بحثنا عن الخيرات التكوينية في هذه النظرة، وإذا سألنا عما هو ذلك الذي حضوره الحيّ في فهمنا يقوّينا لنعمل للخير، فإن سِمتين تخطران في العقل: خير وحكمة الله كما هو مبيَّن في النظام المتشابك، وعقلنا المتحرِّر بوصفه سبيلنا للإسهام في غاية الله. غير أن هذه الصورة عن العقل المتحرّر ترتبط، كما رأينا، بمفهوم للكرامة الإنسانية. وخاصة، هي تدمج شعوراً بالاستقلال الذاتي المسؤول، وتحرّر من مطالب السلطة.

وهذا، أيضاً، موحَّد مع معتقد ديني. وإنها فكرة مركزية في مذهب الربوبيّة في سياق تطوره، تلك التي تفيد أن الله له علاقة بالبشر بوصفهم كائنات عاقلة، وأن مقاصد الله تحترم احتراماً كاملاً عقل البشر الاستقلالي الحر. وهكذا،

حصلنا على كتابات وضعها أتباع للوك معترف بهم، مثل كتاب تولاند (Toland) **المسيحية ليست ملغزة** (*Christianity Not Mysterious*). وكتاب تندال (Tindal) **لمسيحية قديمة قدم الخلق** (*Christianity as Old as the Creation*) وظلَّ، عند لوك، تحفظّات على ذلك، إذ كان واعياً وعياً كبيراً للهشاشة الإنسانية. غير أن ذلك ما عنته ديانة لوك[30].

غير أنه، إذا كان المذهب الربوبي الذي أوحى به ليس مجرد غطاء للمذهب الطبيعي، فلا يعني ذلك أن مقداراً كبيراً من التقليد الأرثوذكسي لم يطرح جانباً. أولاً، واضح أن مركز اللغز في هذا الدين تقلَّص إلى حدّ الزوال. وازداد فهم قضاء الله، مهما عجزنا عن إدراك التفاصيل الهندسية. فهناك الكثير من الكتّاب ما زالوا يومئون إلى غايات أعلى لا نفهمها، لكن منطق الموقف يؤدي إلى شفافيّة عقلية. وذلك هو الجانب المقابل لتوحيد العقل الاستقلالي. وعنوان كتاب تولاند **المسيحية ليست ملغزة** (*Christianity Not Mysterious*)، ذكره بطريقة مباشرة مروِّعة ومثيرة للاشمئزاز، مما سبّب له اضطهاداً ولكتابه إدانةً قضت بحرقه من قِبَل الشانق العام. وتندال زاد في وصفه الإدراك العقلي لغايات الله. وهي لا تتعدّى أن تكون سوى "المصلحة العامة، السعادة المتبادلة لمخلوقاته العاقلة"[31]. فكان الله لطيفاً بما يكفي ليكون عملنا لسعادتنا الحالية سبيلاً لتأمين خيراتنا المستقبلية[32]، وهذا معناه القول إن الثواب والعقاب في الحياة المستقبلية يصادقان على الدرب الذي ينتج أعظم سعادة تبادلية، في ذلك. ولمّا كان البشر لا يستطيعون العمل إلا بدافع السعي للسعادة، فإن نظام المكافآت هو أفضل ما يلائمهم، وهو فعلياً كذلك. أمّا بالنسبة إلى تفاصيل إرادة الله الخاصة بنا، فما علينا إلا أن ننظر في "كتاب الطبيعة" لنرى علاقاتنا فيه، وما تتطلَّب. وليس إلا الطاغية يرغب في فرض أوامر لا تنبع من تلك العلاقات[33]. وعند تندال نلغي الأفكار الأساسية لثيولوجيا لوك، لكن بعد إيصالها إلى خاتمتها المنطقية، وتحريرها من كل شعور قلق ومتضارب بالنقص الإنساني والعناد والإثم وكل ما ميّز نظرة الإنسان القديم. فنحن الآن، لدينا مسيحية معقولة، من دون دموع.

والأساسي الأكثر من سواه، هو أن مركز النعمة الإلهية مال إلى التلاشي. فإذا كان خير الإنسان الذي يدعو إليه الله صار مُتاحاً فحصه فحصاً إنسانياً عقلياً، فقد ازداد احتواؤه بقوى إنسانية.

هذان التغيّران مترابطتان. فهناك تياران تقليديان كبيران خاصان بعقيدة النعمة الإلهية والطبيعة في الفكر المسيحي. وأفضل وصف لهما نستطيعه يكون بربطهما بمفهوم للخير الإنساني الطبيعي، أي، الخير الذي تستطيع أن تدركه الكائنات البشرية اللامنحرفة أخلاقياً، وتحاول تحقيقه. وخلال معظم الألف والخمسمئة سنة من التاريخ المسيحي، كان ذلك الخير الطبيعي يُعرَّف بمفردات وضعها فلاسفة وثنيون عظام.

ثمّة طريقان بحسبهما اعتبر الخير الطبيعي الإنساني محتاجاً لتكملة من النعمة الإلهية: (1) لقد دعا الله البشر إلى أكثر من الخير الطبيعي، إلى حياة التقديس والتكريس، التي تشمل الإسهام في فعل الخلاص الإلهي. وهذا يؤدي بنا إلى تجاوز المزايا التي حدَّدها الخير الطبيعي. وبلغة المذهب التومائي، توجد وراء الفضائل الطبيعية الفضائل "الثيولوجية" الإيمان، الأمل، والإحسان. (2) لقد فسدت الإرادة الإنسانية بالسقوط (The Fall) مما جعل البشر يتطلبون النعمة الإلهية لكي يسعوا نحو الخير الطبيعي بشكل لائق مهذَّب، وإدراكه، ناهيك عن تجاوزه.

والمجرى القوي الذي كان سائداً في الثيولوجيات المسيحية إلى الزمن الحديث اشتمل على نوعين من كليهما، أعني (1) و(2)، لكن هناك فروقاً راديكالية تتوقف على أيهما هو السائد. فحيث وجد (1) ولم يفسَّر (2) تفسيراً راديكالياً، فإن النعمة الإلهية تعتبر أنها "تكمل الطبيعة، لا تدمِّرها"، كما وصف المسألة، الأكويني[34] وإن الكفاح للكمال الطبيعي ليس بعقبةٍ للتقديس، ونُظر إلى الأخلاقيين القدماء العظام في ضوء إيجابي [كما كان إيراسمس وإذا فسِّر (2) راديكالياً، فسيكون هناك شك في البحث عن الكمال الطبيعي وعداوة له، وينتج، تطرفياً، الأخلاقيون القدماء مثل لوثر (Luther).

لقد سادت أوائل الحقبة الزمنية الحديثة معارك هائلة لعبت فيها التأويلات الراديكالية لِـ (2) ـ ولا سيّما النظرات "الأوغسطينية المفرطة" دوراً قيادياً، ولم يكن ذلك في حركات الإصلاح الديني نفسها فقط، وإنما، أيضاً، في الصراع بين الينسونيين (Jansenists) وخصومهم، في فرنسا، وبين الأرمينيين (Arminians) الكالفنيين المتشدِّدين في هولندا، ولاحقاً، في أميركا، وهكذا.

لقد نظر إلى نشوء المذهب الربوبي في عصر التنوير على أنه نزاع، ومنتصر في نهاية المطاف، مع مثل تلك النظرات الأوغسطينية المتطرفة. والواقع أنه كانت هناك خطوط معارك بين الطرفين. وقد اعتبر عصر التنوير الفرنسي نفسه، في ذروته، وروسّو أيضاً، مصطفّاً ضد النتائج المبغضة للبشر والمرعبة، لعقيدة الخطيئة الأصلية. وقد شنَّت حركة التنوير الاسكوتلاندي حرباً مستمرة ضد قوى المذهب الكالفني الراديكالي في كنيسة اسكوتلاندا التي حاولت أن تسكت بعضاً من الشخصيات الرئيسية، مثلًا، هتشيسون (Hutcheson) وهيوم. وانتهى المذهب الربوبي بقمع وإخماد أي مكان للنعمة الإلهية من النوع (2) في المعارضة الأرثوذكسية، وسيطر المذهب الطبيعي بعد ذلك.

وقد ظُنَّ، لا من قِبَل أنصار ذلك الصراع فقط، وإنما من قِبَل المفسِّرين اللاحقين، أن ذلكما الموقفين، المذهب الأوغسطيني المتطرِّف ومذهب الربوبيّة في عصر التنوير (الذي أعقبه المذهب الطبيعي) استنفدا فضاء الإمكانيات. وكان يسهل اقتراف ذلك الخطأ، إذ إن مذهب الربوبيّة وجد بعضاً من جذوره في ثيولوجيا الإصلاح الديني، كما نرى في حالة لوك.

وما حصل نسيانه، هنا، هو الطريقة التي بها قمع مذهب الربوبيّة أي دور للنعمة الإلهية من النمط (1). وكان ذلك، بالرغم من الحقيقة المفيدة أن الربوبيّين، في معركتهم مع المذهب الأوغسطيني المتطرِّف، اعتمدوا كثيراً على كتّاب من التقليد الإيراسمي (Erasmian) والحق يُقال، إن الكثير من حججهم المضادّة لصورة ربّ فارض طلبات لا معنى لها على مخلوقاته لكي يوضِّح سيادته، وتأكيدهم على أن الله يريد خيرنا بمقدار ما نفهم الخير، كل ذلك، مستمدّ من ذاك التقليد. وقد تبع تندال وتشكوط (Whichcote) غير أن شيئاً قد حصل التخلّي عنه بين الثاني والأول. فالخير الذي يريده الله اقترب أكثر فأكثر ليتركز على الخير الطبيعي، وحده. وحتى الثواب الأبدي صار يُرى مجرد مقدار كبير من ذات الشيء ـ ويُوزَّع لكي يحثّ على إنتاج الخير هنا، على الأرض.

لم يمضِ لوك في الطريق كله، نحو مذهب الربوبيّة. ولا سيما، بقيت آثار قليلة من المذهب الأوغسطيني المتطرف، في تقييمه للضعف البشري. غير أن الواضح، عبر فحص دقيق، أنه لم تبق فسحة للنعمة الإلهية، هنا. هناك إشارة في

كتاب: **المعقولية** (*The Reasonableness*) لروح الله المساعدة لنا[35]. غير أن الشيء الرئيسي الذي فعله الله في الوحي هو توضيحه ما يكون القانون، وبالتالي، دفعنا بقوة أكبر نحو الخير، وثانياً، في حالة الوحي المسيحي، هو خفَّف القواعد الخاصة بالعقاب، وسمح للإيمان بالتعويض عن خيباتنا اللاإرادية[36]. غير أن النمط الأول من الدور اختفى من مخطط لوك، فعلياً. وفي التعاليم اللاحقة التي أوحى بها، اختفت الآثار القليلة الأخيرة[37].

15

العواصف الأخلاقيّة

1.15

كنت أرسم صورةً عما يمكن أن ندعوه مذهب لوك الربوبي غير أن ثمَّة نوعاً آخر ومختلفاً نشأ جزئياً، بتضادّ معه. وكان شافتسبوري (Shaftesbury) مؤسس ذلك النوع. وهو يتركّز حول نظرة أخلاقية منافسة صارت تُعرف بنظرية العواطف الأخلاقية، وقد شرحها فرانسيس هتشيسون (Francis Hutcheson) في مجموعة من الكتابات المؤثِّرة.

ويمكن شرح الفرق بين النوعين بمفردات أنواع المسيحية الأرثوذكسية التي منها كان نشوؤهما، وربما بالعودة إليها، وبمقدار كبير، على التوالي. كان للنوع اللوكي (Lockean) جذور تطهّرية، ما يعني أن خلفيته موجودة في ثيولوجيا أوغسطينية مفرطة. فقد ثارت ضد هذه الثيولوجيا، لكنها ظلَّت محتفظة بسِماتٍ مهمة من سِماتها. وإن نظرة لوك المنحازة عن الميل البشري للخداع، الحماقة، والسلوك التدميري هو ترجمة طبيعية لعقيدة الخطيئة الأصلية. والأهم هو أنه شارك في المذهب الإرادي الثيولوجي التطهّري. فقانون الله هو القانون الذي يقرره، وقانون الله يحدِّد الخير. فلا يمكن اعتبار الله مقيَّداً بخير هو موجود، ضمناً في الطبيعة التي خلقها.

وباتباع هذه النظرة الثيولوجية، يبدو قانون الله خارجاً عنا، نحن المخلوقات الساقطة، وبمعنى مزدوج، **أولاً**، نحن لا نستطيع أن نحدِّد الخير بالميل الخاص بطبيعتنا، فعلينا أن نكتشف ما هي مراسيم السيادة الإلهية بالنسبة إلينا (بالرغم من أن لوك افتكر أن الميل الفعلي لطبيعتنا للحفظ يقدِّم لنا تلميحة قوية عن نوايا الله، كما رأينا في الفصل السابق). **وثانياً**، هذا القانون مضاد لبذور إرادتنا الفاسدة. فلا بدَّ من أن يُفرض على طبيعة معارضة عنيدة، إذا كان لا بدَّ من تطبيقه، حتى نصير مقدَّسين بالنعمة، بصورة كاملة.

لطالما ذكرت القرابة والروابط التاريخية بين هذه الثيولوجيا والمذهب الميكانيكي التجريبي الحسّي. فتلك النظرة الثيولوجية ذاتها دفعت إلى تبنّي صورة العالم الميكانيكية، كما وصفتها، أعلاه[1]. فسيادة الله حصلت حمايتها، وعلى أفضل وجه، مقابل خليقة لا غايات لها من صنعها. غير أن الشخص المتحرِّر يشبه الربّ (Deity) من هذه الناحية. فالتحرّر، كما رأينا، يكون عبر تشييء الميدان المفترض، وجعله حيادياً. فالشخص المتحرِّر يستعير بعض الامتيازات الخاصة بالله، في ثيولوجيا أوكام (Occam) والواقع هو أن النظرة الجديدة، ومن بعض النواحي، يمكن النظر إليها بوصفها نوعاً من الترجمة الأنثروبولوجية لذلك اللاهوت.

وفي عداد الأشياء التي ورثتها، أذكر أنها ورثت نظرية الأمر القانونية والأخلاق. وفي عالم النفس (Psyche) المحيَّد الآن، لا وجود إلا للرغبة الواقعية، فلم يعد هناك مكان لخير أعلى، موضع وهدف التقييم القوي داخل الطبيعة ذاتها. "فمهما كان هدف شهية أو رغبة أي إنسان، فذلك ما يدعوه خيراً"، كما قال هوبس[2] (فيمكن إنشاء أخلاق على أساس هذه الرغبة الواقعية: ويكون الخير الأعلى مجرد تعظيم للأهداف الواقعية. وذلك هو مذهب المنفعة والبديل الآخر الوحيد يَمْثُلُ في استبقاء نوع ما من نظرية الأمر. وهذا ما فعله هوبس في نظريته السياسية. والرابطة مع الثيولوجيا القديمة واضحة في وصف الدولة بأنها "إله فانٍ" [3].

في هذه الترجمة الميكانيكية، وربما الملحدة، ظلَّ القانون خارجياً، بالنسبة إلينا، بالمعنيين المذكورين، أعلاه. فبدت لنا فلسفة القرن السابع عشر

الإنجليزية، مسودةً بارتقاء المذهب التجريبي الحسّي. غير أن التقليد الإيراسمي كان ما يزال حيّاً ومكافحاً، وأبرز ما تجلّى في مجموعة من المفكرين كان يُشار إليهم، بشكل عام، أنهم "أفلاطونيو كمبردج"، مثلًا، هنري مور (Henry More) رالف كادوورث، بنيامين وتشكوط (Benjamin Whichcote)، جون سميث[4] (John Smith) فقد قاوموا، وبقوة، دين القانون الخارجي، باسم دين يعتبر البشر متناغمين مع الله، فطرياً. فالبشر يقاربون الله بخوف، بوصفه المشرِّع الملغز الذي أحكامه تتعدّى الفهم الإنساني، وقد يكون أداننا، بغض النظر عن مطامحنا الحالية للإصلاح.

"روح الدين الحقيقي من طبيعة حرّة، نبيلة، عبقرية وكريمة... فهو (الحب الإلهي) يذيب كل تلك العواطف الحبّية المتجمدة التي جمَّدها وأقفلها الخوف الخانع كخوف العبيد، وجعل الروح مبتهجة، حرّةً، ومتوجهة توجهاً نبيلاً، في جميع حركاتها نحو الله"[5].

وقد عارض سميث ديانة الخوف، ديانة "الطاعة المكبوتة والمفروضة، لوصايا الله" واعتبرها ديانة عبوديّة، وديانة تعتبر الله طاغية قاسياً ومتقلّباً و"تولِّد تكريساً مفروضاً وجافاً، خلواً من الحياة الداخلية والحب".

فالدين ليس برواقيّة كئيبة أو انقباض معذِّب وهو ليس بطغيان ساحق يُمارس على عواطف الحب والبهجة النبيلة والنشطة... لكنه مليء بالبهجة والفرح القويين الذكوريين بحيث يتقدم بالروح ويشرِّفها، ولا يضعف الحياة والقوة فيها[6].

فوضع سميث التقابل بين ديانة الخوف وديانة الحبّ، بين تكريس عبوديّ ومفروض وتكريس حرّ. فالدين هو "الأم والمربية" لحرية "نبيلة نبلاً حقيقياً ولحرية مقدسة". غير أنه يوظف، أيضاً، صوراً أخرى، سيكون لها حياة عظيمة في الثقافة الحديثة، عندما قال:

هناك نوع من المسيحيين الميكانيكيين في الحياة، الذين لم يجدوا ديناً يعمل كشكل حي في داخلهم، اكتفوا بتحويله إلى فن، فقط... غير أن الدين الحقيقي ليس بفن، فهو طبيعة داخلية تحتوي على جميع قوانين ومقاييس حركتها

في داخلها[7]. فالعضوي مقابل الصنعي، والحي مقابل الميكانيكي، أي: كان كاسيرر مصيباً في رؤيته في أفلاطونيي كمبردج أحد المنابع المولّدة للمذهب الرومنطيقي المتأخر. فبدا الأمر كما لو أن خطوط المعركة رُسمت، ورأى سميث القرابة الحاسمة للمذهب الميكانيكي مع النظرة الدينية كلها التي كان يهاجمها.

هناك تعبير آخر أشار إلى سِمةٍ مركزية من سِمات الثقافة المعاصرة، ألا وهي "الطبيعة الداخلية". فهاجم سميث، ومن جديد، صلب المذهب الإرادي، الذي اعتبر إرادة الله خارج ميل الطبيعة، قال:

إذا أمكن الافتراض أن الله زرع الدين في الروح وليس له قرابة وثيقة أو تحالف معها، فإنه سوف ينمو هناك، لكن كهفوة غريبة. غير أن الله، عندما أعطى قوانينه للبشر، لم يُمْلِ، بفضل سيادته المطلقة، أي شيء بشكل عشوائي، وبمثل تلك العشوائية التي يتخيلها البعض[8].

كانت الدعوى الرئيسية متمثّلة في القول، إن "العشوائية" لا بدَّ من أن تنسب إلى الله، وإلا، فإننا نخفق في فهم سيادته المطلقة. فالاعتقاد بعقيدة تقول بالخير الطبيعي، هو ذاته، إنكار لقوة الله، وإهانة لشرف الله.

وقد ردّ مفكرو كمبردج على ذلك بالقول، إن الإراديين أسقطوا "نكدهم وإرادتهم الذاتية" على الله، كما لو أنه كان طاغية بشرياً "يسهل إغواؤه بالتملّقات"[9]. وكما قال وتشكوط: "يوجد في الله ما هو أجمل وأقوى من الإرادة والسيادة، أعني صلاحه، وإرادته الخيّرة، عدله، حكمته، وما شابه"[10].

وصاغ مفكرو كمبردج اعتراضهم على المذهب الإرادي في عقيدة للطبيعة غائية ميّالة إلى الخير، ومشادة على المدرسة الأفلاطونية، ومن هنا كان الاسم الذي عُرفوا به. وكما أبرز كاسيرر كانت جذورهم في أفلاطونية عصر النهضة، كما طوّره مارسيليو فيسينو (Marsilio Ficino) وبيكو في القرن الخامس عشر. وكانت تلك الأفلاطونية متأثرة بأفلوطين (Plotinus) وفي تلك العقيدة، لعب الحب دوراً مركزياً، ولم يقتصر ذلك على حب الأدنى الصاعد إلى الأعلى، وهو الحب الأفلاطوني (erōs) وإنما أيضاً، حب الأعلى الذي عبَّر عن نفسه بعنايته بالأدنى، وهو ما يمكن تشبيهه، وبسهولة، بالمحبة (agapē) المسيحية. والاثنان

معاً يؤلفان دائرة حبّ واسعة في العالم[11]. فلا يمكن تصوّر شيء يكون متعارضاً أكثر من ذلك، مع الفلسفة الميكانيكية الجديدة. فكان كادوورث وحلفاؤه، في علمهم الطبيعي يحاربون في خط خلفي ضد المستقبل[12].

غير أن الدافع المحرِّك "لأفلاطونيتهم" كان دينياً وأخلاقياً، وفي هذا الميدان تسلَّل شيء جديد. فقد حوَّل نوعٌ من الباطنية الأوغسطينية "الأفلاطونيةَ" إلى شيء مختلف. وهو الذي انعكس في توظيف سميث للتعبير "طبيعة داخلية". ولكي نرى، وبشكل أفضل، معنى ذلك، علينا أن نتقدَّم بالقصة، لنصل إلى نوعٍ من المذهب الربوبي مشادٍ على تلك الأرثوذكسية الإيراسمية.

وفي النتيجة، يمكننا الوصول إلى ذلك عبر وضعنا تلك الثيولوجيا في ترجمة يعرِّفها مبدآن حاسمان للمذهب الربوبيّ، وهما (1) الموقع المركزي الذي عُيِّن للشخص الإنساني بوصفه مفكراً مستقلاً، و(2) الجمع مع النعمة. فكان الذي برز من ذلك، في الظروف الخاصة عند منعطف القرن، في إنجلترا، هو شافتسبوري (Shaftesbury) أما الأيرل (Earl) الثالث، فقد يكون صار موالياً للعقل المستقل من معلمه، لوك، لكن الكثير من وحيه وأفكاره المضادّة لنظرات لوك الأخلاقية، جاء من أفلاطونيـي كمبردج. وكان أول منشوراته نسخة من مواعظ وتشكوط.

أقول وحيه وليس عقيدته. فقد كان شافتسبوري أقرب إلى الرواقيين منه للنظرات الفلسفية التقليدية. وكان إبيكتيتوس وماركوس (Marcus) معلميه. فالخير الأسمى للبشر يَمْثُلُ في المحبة والابتهاج في مجرى العالم، كله. ومن يحقق هذه المحبة يبلغ الهدوء والاتّزان الكاملين، وهو البرهان المضادّ لجميع ضربات الحظ المناوىء، وقبل كل شيء، يمكنه أن يحبّ من يحيط به حباً دائماً وثابتاً، لا يحرفه ألمه وخيباته، أو منافعه الجزئية. ويحصل على "محبة كريمة، وممارسة لصداقة متواصلة، ولطف ورقة ثابتتين[13]. وعلاوة على ذلك، فإن هذا الحب يحمل أعظم الرضا الداخلي. وبما أننا، وبطبيعتنا، نحب ما هو منظَّم وجميل، فإن أسمى وأكمل نظام وجمال سيكونان موضع فرح عظيم. إذ "من المستحيل تصوّر أن لا يكون مثل هذا النظام الإلهي من دون فرح عظيم ونشوة"[14].

غير أننا نقول، بما أن لدينا ميلاً طبيعياً لحب الكلّ، فإنه يمكن وصف الهدف الذي نسعى إليه، بطريقة سلبية، بأنه يزيل العوائق لذلك الحب، التي تنشأ من اعتقادنا أن العالم هو ناقص وسيئ، بشكل من الأشكال[15]. وكما قال معلموه الرواقيون، افتكر شافتسبوري أن ما يفصلنا عن ذلك السلام والاتّزان متمثّل في آرائنا الخاطئة، فترى بعض الأشياء في العالم شروراً ونواقص. أما الآراء الصائبة فتجعلنا قادرين على حبّ القضاء[16]. فيجب أن أحبّ أي شيء وكل شيء يحدث، واعتبر ذلك كله ملائماً لي ومنظَّماً بالنسبة إلى الكلّ، حتى "نهب المدن ودمار البشرية"[17].

يمكننا أن نوفّر على أنفسنا التفاصيل التي تصف كيف حاول شافتسبوري أن يقنع نفسه ويقنعنا بأن كل تلك المصائب تتلاءم مع نظام الأشياء. والواقع هو أنه لم يقدِّم لنا تفاصيل كثيرة. غير أن بعض المبادئ ـ أن الخير يحتاج إلى إبراز على الشرّ، وأن الجزئي المنحاز يشوِّه العمل للكل، وأن العالم يجب أن تسيّره قوانين عامة ـ صار معيارياً في مذهب العناية الإلهية، من النوع الذي قام فولتير (Voltaire) بهجوه بعنف في كتابه: **كانديد** (*Candide*) (والحجّة الحقيقية لشافتسبوري لم تكن على ذلك المستوى البانغلوسي (Panglossian)، إطلاقاً. فالاعتبار الحاسم كان رواقياً إذ يقضي بأن لا يحزننا ويقلقنا شيء، أو يهمنا، باستثناء حالة عقلنا، أو إرادتنا أو ذاتنا. فقيل: "ما يهمني هو الحقيقة، العقل، والصواب في داخل نفسي"[18]. وقد أنشأ شافتسبوري تمييزه الإبيكتيتي (Epictetan) الخاص بين الأشياء التي تتوقف عليّ، وتلك التي لا تتوقف عليّ وتقبَّل بسرور الأمر القاضي بأن لا أشغل إلا بالنوع الأول[19]. وحالما يتحقق ذلك، فلا يجب أن يحزنني موتي الوشيك، ويتَّخذ شافتسبوري الصورة الجميلة لإبيكتيتوس، والمفيدة أن أحد الأطراف شكر سيّد المأدبة[20]. أو نذكر ذلك مصاغاً ببطولية فيما يأتي:

كل شيء ينقضي ويفنى، كل شيء يسرع إلى الانحلال... ويجب توقع الوفيات كل يوم ـ الأصدقاء يتخلّون، والحوادث والكوارث وشيكة الحدوث، الأمراض، وظواهر العرج، والصمم، وفقدان البصر والذاكرة وأجزاء... كل ذلك

تعاسة، خيبة أمل وأسف. وعبثاً نحاول دفع هذه الأفكار، وعبثاً بالمرح واللهو نرتفع بأنفسنا، الذي ليس إلا سقوطاً في الأدنى. ذلك وحده يكون سعيداً بأي درجة، الذي يتمكن من مواجهة تلك الأشياء، الذي يعرف مجموع الكل ونتيجته، ينتظر خاتمة دوره، ويكون اهتمامه الوحيد، في نفس الوقت، أن يؤدي ذلك الدور الذي صار دوره وأن يحتفظ بعقله كاملاً وسليماً، غير مزعزعٍ وغير فاسد، في صداقة مع البشرية، وبوحدة مع ذلك العقل الأصلي الذي من دونه لا يفعل ولا يحدث شيء، إلا ما هو موافق ومساعد، وما له خير شامل[21].

يظهر الله في هذا الوصف، أيضاً، لكن، كما هو عند الرواقيين، هو الله الذي صاغ ذلك النظام. فهو مختلف عن إله إبراهيم، إله الوحي. وقد رآه شافتسبوري بمنزلة عقل لم يصمِّم فقط، وإنما يحرّك الكل ويبعث فيه الحياة. فذلك ثيوكليس (Theocles) الشخصية في محاورة: **الأخلاقيون** (*The Moralists*) الذي نطق بلسان شافتسبوري، يخاطبه بما يأتي:

"أيها العبقري القويّ! القوة الوحيدة المحيية والمحيرة! مؤلف وموضوع هذه الأفكار! إن تأثيرك شامل، وأنت، في جميع الأشياء، في صحيحها. فمنك تكون منابع عملنا السرية. فأنت تحركها بقوة لا تقاوم ولا تتعب، بقوانين مقدَّسة ولا تُنتهك، مصاغة لخير كل موجود جزئي، بأفضل ما يلائم كمال وحياة وقوة الكلّ... أنت الروح الأصلية، المنتشرة، الحيوية في الجميع، والموحية للكل"[22].

يمكن وصف الهدف من حبّ نظام العالم والتأكيد عليه بأنه، أيضاً، جعل عقولنا الجزئية الفردية على انسجام مع العقل الشامل: "يجب أن يسعى العقل الجزئي لسعادته بالانسجام مع العقل العام، ويحاول أن يتشبّه به في بساطته العالية وامتيازه"[23].

هذه المفهوم هو الذي مكَّن شافتسبوري من طرح مسألة الإيمان مقابل الإلحاد بالطريقة المذهلة والمرتبكة التي مارسها في كتابه: **بحث**(*Inquiry*) فقد اعتبرها مسألة كوزمولوجية، بشكل أساسي. فالمؤمن بالله هو الذي يعتقد "أن كل شيء محكوم، منظَّم، أو مضبوط للأفضل بواسطة مبدأ مصمِّم أو عقل،

هو خيّر وباقٍ، بالضرورة"[24]. أما الإلحاديون النموذجيون فكانوا الإبيقوريي (Epicureans) فالذي تقاومه هو نظام الكون أو افتقار الكون لنظام. فإدراك العالم كوحدة واحدة، مثل الشجرة التي تتعاطف فروعها[25]، والمنظمة للأفضل، هو الذي يضعنا على درب الله.

يمكننا أن نرى سبب معارضة شافتسبوري الثابتة، لا للمسيحية الأوغسطينية المتطرفة وحدها، وإنما لفرعها المتمثِّل في ربوبيّة لوك. فقد رفض رفضاً كلياً مفهوماً لقانون الله يعتبره خارجياً. الخير الأعظم لا يستقر في إرادة عشوائية، وإنما في طبيعة الكون نفسه، وحبنا له ليس مفروضاً بالتهديد بالعقاب، بل يصدر، عفوياً، من وجودنا. ونراه أحياناً يردّد كلمات كتّاب كمبردج في شجبه ديناً يصف الله بأنه كائنٌ وحسودٌ، والإنسان خاضعٌ لإرادته خوفاً من العقاب. "فكيف أمكن إذاً... بحسب ما وصف الربّ لنا، أن يكون شبيهاً بالضعيف، والنسوي، وبالجزء العاجز من الطبيعة، لا شبيهاً بالكريم، والرجولي والمقدَّس؟"[26]. فديانة الخوف، التي يُحرَّك فيها الإنسان بمطمح الحصول على ثواب وعقاب، ديانة تخنق التقوى الحقيقية، التي هي "حبّ الله لذاته"[27]. هذا النوع من الديانة يعاني من روح الارتزاق والعبودية"[28].

كذلك ثيولوجيا لوك، فهي تستحق هذا الوصف اللاذع. غير أن لوك استحق لوماً وتأنيباً على ما هو أسوأ، أيضاً: فهو تابع عمل هوبس، ونفى ميلنا الطبيعي للخير. فبحسب هذه النظرة، لا يوجد شيء يمكن أن يوصف بأنه خير أو سوء، يستحق الإعجاب أو الازدراء، جوهرياً، وإنما بالنسبة إلى قانون أو قاعدة ما يقع تحته، مدعوماً بعقوبات، "إن جميع الأفعال محايدة، بصورة طبيعية، وهي لا تحوز على علامة أو طابع يدل على الخير أو الشر، في ذواتها، وهي تُميَّز بالزيّ السائد، القانون أو المرسوم العشوائي[29].

لا خطأ أكبر من هذا الخطأ. إذ من غير المعقول، أن الفضيلة والرذيلة، الشرف والعار، هي أمر يقررها مرسوم عشوائي، كالقول "إن مقياس الانسجام أو قاعدته متمثلة في نزوة أو إرادة، دُعابة أو زيّ سائد"[30]. ويعود شافتسبوري مرة بعد أخرى إلى ذلك التشبيه بالموسيقى ـ والهندسة المعمارية والرسم التشكيلي ـ في دفاعه ضد تلك الأطروحة الهوبسيّة ـ اللوكيّة، أطروحة اللامبالاة الطبيعية:

لأدعُها نظرية الأخلاق العَرَضية اللاجوهرية. والصواب والخطأ هما بمعايير في الطبيعة مثل الانسجام والتنافر[31]. فلا بدَّ من وجود ما يشبه الانسجام أو تناسب الأعداد، في جميع تلك الميادين. وفي كتاب: **نصيحة** (*Advice*) قيل، إن الفنان الحقيقي هو الذي لا يكون "ضائعاً في تلك الأعداد التي تولِّد انسجام العقل. لأن الخداع معناه التنافر وعدم التناسب"[32]. فلا بدَّ أن يكون عنده عين أو أذن "لهذه الأعداد الداخلية"[33] و"الإنسان الشريف المخلص الحقيقي... عوضاً عن أن يندهش بأشكال التناظر والتماثل الخارجية، يدهشه الخُلُق الداخلي، وتناغم وأعداد القلب وجمال العواطف"[34].

فماذا عنى شافتسبوري بتوظيفه تلك المفردات الخاصة بالوصف الأخلاقي؟ فهي واضحة وضوحاً كلياً لنا، وربما لم تكن واضحة، بشكل كامل، له. الواضح هو وجود خلفيّة فيثاغورية. أفلاطونية لذلك، وصلت إليه عبر فيسينو وأفلاطونيي كمبردج. غير أننا نسأل، هل ذلك يعني أنه كان مشبِّهاً الرؤية الأخلاقية بالرياضية؟ وكان ذلك خطأً فكرياً قام باستكشافه بعض مفكري تلك الحقبة الزمنية، مثل صاموئيل كلارك (Samuel Clarke)، المتعاون مع نيوتن ووليام وولاستون[35] (William Wollaston) (الذين كانوا يحاولون النقاش ضد النظرية العَرَضية اللاجوهرية). فقد وصفوا بعض الأفعال بأنه "ملائم" -مثلاً، الإعادة المشكورة للمساعدات والفوائد الممنوحة- كما لو أن ذلك حقيقة منطقية، يكون التناقض معها لا معنى له. وبدا غروتيوس أنه اشتمل على مبادئ من ذلك النوع في مقدِّمة كتابه: **حول قانون الحرب والسلم**[36] (*de Jure Belli ac Pacis*) وقد تمسَّك البعض بهذا الشكل من المذهب العقلي، لأنه بدا السبيل الوحيد لدحر النظرية العَرَضية اللاجوهرية.

يمكن تطبيق مصطلح "عقلاني"، بمعنى واحد على شافتسبوري. فقد قَبِلَ، وفعلياً قبل، أحد المبادئ الرئيسية لمذهب الربوبيّة المذكور، أعلاه، ولم يجز أي شكل من أشكال السلطة الدينية لا يُقنع العقل المستقل[37]. وبهذه الطريقة أسهم، وفعلياً أسهم، في الحركة العامة نحو عصر التنوير، مع معلِّمه، وكان ذلك متَّفقاً مع سياسة الهويغ (The Whig) التي شارك بها معلّمه وجدّه. غير أني لا أظن أنه كان عقلياً بالمعنى الذي كانه كلارك. فلم تبدُ المماثلة الرئيسية وراء عدده وتناسباته ضرورة من ضرورات الرياضيات، بل بوصفها متطلبات الكليات المنظَّمة. فالحياة الصالحة،

الخُلُق الصالح، وهي التي فيها يحتل كل شيء مكانه الصحيح وتناسبه، لا أكثر ولا أقل. لذا، كان التصوّر الرئيسي مثل التصوّر الأفلاطوني الأصلي أو الرواقي تصوّراً لكل الأشياء المنظّمة للخير. فيجد الإنسان المقاييس التي يحيا بها، المعايير الثابتة للصحيح في الطبيعة، عبر إدراك للنظام كله الذي يوجد فيه الإنسان. فالإنسان الصالح يحب نظام الأشياء كله.

وهنا نجد منافساً لربوبيّة لوك يشمل عقلاً مستقلاً ويحذف النعمة الإلهية، لكن نظرته للمنابع الأخلاقية مختلفة اختلافاً كلياً. فبدلاً من إيجاد هذه في كرامة الشخص المتحرِّر، المشيِّىء الطبيعة الحيادية، نراها تسعى لإيجادها في الميل الفطري في طبيعتنا نحو محبة الكل بوصفه خيراً. فالتحرّر الذاتي عند لوك ليس مجرد خطأ، إنه الطريق الأكيد لتصير تلك المنابع غير مرئية، وفقد الاتصال بها، وبالتالي، بالخير.

ذلك السبب الذي اضطر شافتسبوري لمحاربة النظرية العَرَضية اللاجوهرية بوصفها بغيضة. فهي تقف في طريق تجديد الالتزام بحبنا للكلّ.

يبدو أن هذا المذهب المضاد لمذهب لوك الربوبيّ، كما نراه عند شافتسبوري، على الأقل، اتّخذ شكلًا يعود إلى النماذج القديمة، إلى أفلاطون، وقبل كل شيء، إلى الرواقيين. ويمكننا أن نعتبره جزءاً من استعادة "للوثنيّة" التي رآها البعض نوعاً جوهرياً، في عصر التنوير[38]. غير أن ذلك سيكون تسرعاً في الحكم. إن الواقع هو أن فلسفة شافتسبوري، بالرغم من كل وحيها وأفكارها الرواقية، شكَّلها، وبصورة حاسمة، نمط التفكير الحديث، ويمكن وصفه "بالتفكير ما بعد المسيحي". وهذا ما يجب علينا أن نبحثه لكي نفهم وقع نظريته في القرن الذي عاش فيه، وما بعده.

ثمّة ناحيتان مهمتان تبدو فيهما لغة شافتسبوري حديثة، وأنا أودّ أن أنظر فيهما، هنا. ولا يعني هذا عدم وجود نواحٍ أخرى كثيرة لذلك الفكر خاطبت زمنه، لكن ما يعنيه هو أن هاتين الناحيتينِ كان لهما أهمية خاصة في تشكيل البديلِ لمذهب لوك الربوبيّ. هما انعكستا في مصطلح رئيسي كان شافتسبوري قد وظَّفه. فهو غالباً ما كان يتكلم عن "العاطفة الطبيعية". فأطروحة أننا، طبيعياً، نحب الكلّ، معبَّر عنه بالقول، إن عواطفنا الطبيعية تتعدّى أسرتنا المباشرة

ومحيطنا إلى حبّ نزيه للإنسانية كلها، هذا، إذا فهمنا وضعنا فهماً صحيحاً[39].

فعاطفة الحب الطبيعية هي التي توحِّد المجتمعات، وإذا أُحسن فهمهما فإنها سوف تربط النوع الإنساني كله. فهي جزء من الموهبة الطبيعية الفطرية عند كل إنسان، مع الشعور بالصواب والخطأ، وهو ما نسيه مقترحو النظرية العَرَضية الخارجية[40].

والسِّمتان اللتان أراهما في هذا المصطلح هما:

(1) تحويل الأخلاق الغائيّة للطبيعة، إلى الداخل أو، لنقلْ، "جعلها ذاتية" و**(2)** تحويل أخلاق النظام، الانسجام، والتوازن إلى أخلاق عمل الخير. وليس واضحاً، في كل حالة، مقدار ما عكس فكر شافتسبوري نفسه في تلك التغيرات. فالمؤكَّد هو أنهما ما أفادته لغته لمعاصريه، وكانتا واضحتين تماماً في نظريات الحسّ الأخلاقي التي ساعد على الإيحاء بها.

1. إن النظريات القديمة التي اعتمد عليها شافتسبوري، أعني، نظريات أفلاطون والرواقيين، لم يحصل التعبير عنها في لغة الباطن. وكما كنت قد ذكرت سابقاً، لم يكن ذلك عَرَضاً سيمانطيقياً[41] (Semantic). فنحن نحبّ الخير، والخير الذي نحبّه هو في نظام الأشياء، كما هو في الروح الحكيمة، وهو في خط الطبيعة. غير أن ثاني النظامين ليس له كفاية ذاتية. فليس بإمكاننا إلا أن يكون بحوزتنا نظام في الروح لرؤيتنا نظام الأشياء وحبّه. وقد عنى هذا الحيازة على رؤية للخير (The Good) عند أفلاطون، وعند الرواقيين، عنى رؤية مجرى العالم والتأكيد عليه. وذلك كان الذي ميَّز أخلاقهم عن أخلاق الإبيقوريين، الذين كانوا، من تلك الناحية بمنزلة الشاذّين من بين الأخلاقيين القدماء. ففي النظريات الكبرى التي أدّت دوراً سائداً في التقليد الأوروبي، كان خير الروح يعتبر مشتملاً على الخير الكوني.

غير أننا قد نسأل: لماذا نحبّ الخير الكوني؟ الجواب بسيط: لأننا كائنات عاقلة والعقل يُفهم بمعنى جوهري، أي: العقلانية هي القوة التي تدرك نظام الأشياء، وهي ذاتها، انعكاس للعقل. وليس يلزم وجود "فرضية دافعة" أخرى. إذ من طبيعة الكائنات العاقلة أن تحبّ النظام العقلاني عندما تراه. فالمسألة تتمثّل

في عدم قدرتها على رؤيته. فهي عمياء بتركيزها على الأشياء الحسّية، أو تحوز على آراء خاطئة (dogmata) تتّخذ صورة الانفعالات العاطفية.

فالتركيز ليس نحو الداخل (الباطن)، على الدافع "في" النفس (Psyche)، كما نودّ أن نقول. الأصح أن نقول، إن الخير الكوني محبوب، لأنه جوهرياً، يمكن حبه، وهذا هو كل ما يستدعيه القول.

لقد أدخل الفكر المسيحي تغييراً، وصاغه أوغسطين صياغة جيّدة. فذلك الميل الطبيعي لحبّ الخير قد يخفق، فنحن نعاني، عبر السقوط، من انحراف الإرادة. فثمّة حبّان في داخلنا، حبّ عالٍ وحبّ سفلي، الإحسان والشهوة. وبما أننا من صنع الله، فإننا نحبّ الخير، لكننا بعد أن صرنا ما صرنا عليه، أصبحنا مجذوبين للشرّ. فليس يكفي أن يكون الخير واضحاً لنا، فالإرادة لا بدَّ من تحويلها بالنعمة الإلهية. وقد ارتبط هذا التغيّر، كما رأينا أعلاه، بتطوّر عند أوغسطين، وفي الثقافة التي جاءت بعده، ثقافة لغة الباطن.

وبوصولنا إلى زمن شافتسبوري، الذي تبع تحوّلات عصر النهضة الكبرى والتأكيدات على الباطن الذي وصفته سابقاً، صارت هذه اللغة ضرورية ولا مهرب منها. فالإنسان لم يعد يستطيع التفكير من دون تلك المفردات. فعبَّر شافتسبوري، وباستمرار، عن معتقداته ومشاعره الرواقية بمفردات التحوّل إلى الداخل، أو الاهتمام بما هو في الباطن[42]. ولطالما تكلم عن العقل واصفاً إيّاه بالذات، معتبراً هاتين المفردتين مترادفتين مع مصطلح "Hégeomonikon" لإبيكتيتوس[43].

غير أن هناك خطوة إضافية في اتجاه التحوّل إلى الذاتيّة الحديث. وتَمْثُلُ في جوابنا المختلف كلياً عن السؤال المذكور، أعلاه، لماذا نحب، وفعلاً نحب، الخير الكوني (أو أي خير آخر). والجواب لا يشير إلى الحب الجوهري للشيء، وإنما إلى ميول معينة مزروعة في الشخص. ففي جواب من هذا القبيل، توحيه كلمة "عاطفة حبّية" للإنسان الحديث. والتوضيح يعتمد على سِمَةٍ لدافع المحبّ.

وهذا لا يعني القول، إن الشرح "الحديث" يجب أن يعتبر الخيرات "ذاتيّة"، وليس إلا، كأنها ظلال يلقيها الشخص على العالم المحايد، وهو اعتقاد نظريات

"الإسقاط" الأخلاقية، التي بحثتها في القسم الأول. فذلك كان، وبوضوح، ميلاً رئيسياً في الشروح الحديثة، ويمكننا القول، إنه كان أحد إغراءاتها الكبرى. غير أن ذلك لم يكن السبب الوحيد والممكن للانعطاف إلى الداخل.

وُجدَ نوعٌ من الفكر المسيحي، كما كنا رأينا تكراراً، لم يتلاءم بسهولة مع الكون المنظَّم كمقياس للخير. فلوثر رأى أن الإنسان يجب أن لا يفهم، أنه حيوان عاقل (animal rationale) رئيسياً، وإنما كإنسان ديني (homo religiosus) فالبشر يتوقون إلى الله. فيمكن، في هذا المنظور، تصوّر نقطة بدايتنا، في بحثنا عن الخير الأعلى، في الداخل في توقنا الشديد، وفي شعورنا بالنقص وعدم الكمال. وهذا هو مجرد ترجمة لبرهان أوغسطين المفضَّل، على وجود الله، عبر وعي لبعد كمالي. وكباسكال أول من استكشف ذلك القلق، في الأزمنة الحديثة كلها، والذي ظلّ له صلة اليوم. وفي الفصل الآتي، سوف نطّلع على نظرية ربوبيّة، تعتبر دافعنا الداخلي مركزياً، ومع ذلك، هي ليست بنظرية إسقاطية.

وخارج المنظور الإيماني الديني، يمكن تصوّر أن تكون أفضل نظرية خير، تقدم الشرح الأفضل لقيمة الأشياء والحيوات التي ندركها، نظريةً واقعية من أولها إلى آخرها ـ والواقع هو أن تلك وجهة النظر التي أريد أن أدافع عنها، من دون الرغبة في إبداء رأي بموقع الأشياء من العالم "في ذاته"، أو من عالم لا وجود فيه لبشر. النظرة الواقعية متّسقة تماماً مع الأطروحة المفيدة أن حدود الخير، بقدر ما ندركه، يضعها الفضاء المفتوح، بمعنى أن العالم موجود لأجلنا، وبكل معانيه التي يحوز عليها لأجلنا ـ وهو ما دعاه هايدغر "الفضاء النظيف"[44].

وحالما تُقبل إحدى أطروحات هذه الأنواع عندئذٍ، لن يكون الفضاء، وببساطة، بمفردات عالمٍ هو واقع متجلٍّ تجلّياً ذاتياً، وذلك بقدر شرحنا لوجود ذلك الفضاء الذي يظهر فيه الخير، فيجب أيضاً، أن يكون بمفردات تكويننا الخاص. فالنظرة القديمة تبدو ساذجة. فقد مِلنا إلى القول، إن سذاجتها تَمْثُلُ في شرحها الخير بمفردات العالم في ذاته (an sich) غير أن هذا ينطوي على مفارقة تاريخية. فأكثرية التقاليد عند القدماء لم تطرح السؤال الذي تكون إحدى الإجابات عنه نظرية خير في الأشياء في ذاتها (an sich) فهذا يفترض أننا نفصل بقوة بين

العقل والطبيعة. غير أن مفهوم فكرة eidos أو صورة يقاوم هذا الفصل. فجوهر الأشياء نفسه هو كائن ذو صلة وثيقة بالعقل (nous) والمنطق[45] (logos) فليست الأفكار (الصور) عند أفلاطون مجرد أشياء تنتظر الملاحَظة، هي ذات تجلٍّ ذاتي، وفكرة الأفكار هي ذاتها منبع النور، متبعاً صورة سيده. والعقل المنطقي وجودي.

أما، بالنسبة إلينا، نحن الحديثين، فإن السؤال يُطرح، وبإلحاح شديد. فعندما لا يوجد باسكالي، حتى في هذه الحالة، فإن الصورة الميكانيكية عن العالم والموقف المتحرِّر للشخص يتعاونان لخلق انفصال، بَلْ فجوة واسعة بين العقل والعالم. فمهما كان الجواب، حتى عند أولئك الذين كانوا مثل بعض الرومنطيقيين الذين حاولوا أن يعيدوا الروح إلى الطبيعة ـ وخاصة، بالنسبة إلى الرومنطيقيين. فإن المسألة الحاسمة تتعلق بطبيعة الشخص. وهذا يتَّخذ صورة السؤال الآتي، من بين أسئلة أخرى، وهو: ما الذي يجعل الشخص يدرك ويحبّ الخير؟ والإجابة عنه لم تعد، وببساطة متمثِّلةً في المفردة القديمة، مفردة "عقلي" التي تعني المجهَّز لرؤية النسبة في الأشياء، وهي الإجابة التي تقفل المسألة، روتينياً.

وحيث كان ذلك السؤال ملائماً، عندئذٍ، ينقلنا البحث إلى داخل طبيعة الخير وشروطه، وإلى خارجها، وكذلك تأليف الأشياء، فعلينا أن ندرس رغباتنا، ومطامحنا، وميولنا ومشاعرنا. وذلك هو الكمّ الكامل للتحويل الشخصي، وحيث تصبح الرغبات والمطامح المحل الحاسم للبحث. فيصبح ممكناً تصوّر مقاومة الخير والشرّ لطبيعة مشاعرنا. والرومنطيقيون أنفسهم الذين طمحوا بإعادة اكتشاف الروح في الطبيعة عرفوا طبيعة الروح بانعطافة داخلية.

وحالما يحصل ذلك التحوّل إلى الداخل (الباطن)، فسيكون واضحاً صيرورة مذهب الإسقاط كإغراءٍ قوي، وتصبح المسألة بين الإسقاطيين والواقعيين سائدة. غير أننا لم نصل إلى هناك، على عتبة القرن الثامن عشر. فتلك كانت اللحظة التي فيها تأسس تحويل النظرية الأخلاقية إلى الداخل (الباطن) وصار جزءاً من الثقافة الواسعة. وكان ذلك هو القرن الذي صار فيه الشعور مهماً بوصفه مقولة أخلاقية، في مجموعة من الطرق، بما في ذلك نظرية مؤثِّرة خاصة بالمشاعر الأخلاقية.

بدا لي شافتسبوري نفسه قريباً جداً من النموذج الرواقي القديم مما جعله يتَّخذ تلك الخطوة، كاملةً، وبصورة لا لبس فيها. غير أن مصطلحه "العاطفة الحبية" يوحي بالتحوّل إلى الداخل (الباطن). وفعلياً، هو تحدَّث أحياناً، عن "الحسّ الأخلاقي"[46]، الذي صار مصطلحاً أساسياً في نظرية العواطف اللاحقة. وسواء أكان بإرادته أم من دون إرادته، نقول إنه أسهم، وبالتأكيد أسهم، في تطوّر تلك النظرية. وهنا نجد طريقة أضفى فيها نمط تعبيره على نظرية القدماء المشتقة انعطافة حديثة.

2. والسِّمة الثانية توحي بها المفردة "عاطفة حبية".

فنظريات القدماء التي دنا منها شافتسبوري حسبت انسجام الروح وتوازنها هدفها الرئيسي. ففي طريقة تعاملنا مع الآخرين، حتى في هذه الطريقة، يكون التوازن والنظام حاسمين. والعدل والاعتدال هما الفضيلتان الرئيسيتان اللتان يجب أن تسودا في تعاملنا مع الآخرين. فتعليم الكاتب الرواقي مشهود[47]، وهو يقول، إن علينا أن نواسي آخر لمصاب حلّ به، أن نتكلم بلغة المواساة، ولا تحركنا الشفقة.

وفي ذلك أحد جوانب الاختلاف الجذري بين المسيحية والفكر الوثني. فالفضيلة العليا هي نوع من الحبّ، والعطاء السخيّ الذي مثله النموذجي من يقدِّم حياته للآخرين. فمركز الجاذبية للحياة الأخلاقية انتقل. وقد تلاءمت هاتان النظرتان الأخلاقيتان في الثقافة المسيحية، لكن في صورة وحدة سهلة، دائماً، لكن أكثر ما كانتا منسجمتين في العقيدة التومائية الشهيرة التي أضافت الفضائل "الثيولوجية" الثلاث إلى الفضائل الطبيعية.

مع التأكيد على الحياة العادية، دخل الحبّ الأخوي اللاأناني (agapē) بطريقة جديدة في أخلاق الوجود اليومي وتوحَّد معها. فِعلي في حرفتي يجب أن يكون للخير العام. هذا الإلحاح على المساعدة العملية، وعمل الخير للشعب، استمر في أنواع الأخلاق اللاحقة شبها لعلمانية، مثلًا، عند بايكون ولوك. فغدت الفضيلة الرئيسية في تعاملنا مع الآخرين هي الإحسان لا العدل والاعتدال. ومع تحويل الفكر الأخلاقي إلى الداخل (الباطن)، حيث الميول حاسمة، غدا دافع الإحسان بمنزلة مفتاح الخير.

كان شافتسبوري في جزء الطريق نحو ذلك الانتقال أو التحوّل. فقد ظلَّ يتكلم مثل معلميه القدامى عن الخير بأنه يتمثَّل في خلق "رضا ذاتي ثابت، أمن ثابت، سكينة، واتّزان"[48]، وقد وصف ثيوكليس (Theocles) في كتاب: **الأخلاقيون** (*The Moralists*) كيف الإنسان الصالح "يصير، في الحقيقة، مهندس حياته وحظّه، بإرسائه داخل نفسه الأسس الدائمة والأكيدة للنظام، السلام، والانسجام"[49]. غير أنه، في المواضع السابقة لهذه المواضع، فإن المفردات الثلاث المذكورة أعلاه، تقدَّمتها "العاطفة الكريمة، ممارسة الصداقة المتواصلة، ولطف ثابت ورقّة". ولعمل الخير أهمية حاسمة عند شافتسبوري، فهو تغلب عليه الحداثة ويغلب عليه كونه. من نتاج عصر لوك، فضلاً عن خبرته به كمعلِّم.

ومع ذلك، ظلَّ يستنشق هواء الهدوء والتوازن الرواقيين، أو كان طامحاً وبتوق شديد لفعل ذلك. وما علينا إلا أن نتظر خلفاءَه لنرى النزعة لعمل الخير ترقى إلى مستوى الفضيلة الرئيسية.

كل ذلك يمكننا أن نراه مشغولاً في نظرية الحسّ الأخلاقي، التي ساعد شافتسبوري على الإيحاء بها، وكان الناطق الرئيسي بها فرانسيس هتشيسون (Francis Hutcheson).

2.15

كان هتشيسون خصماً قوياً للنظرية العَرَضية الخارجية، وفي ذلك اقتدى بشافتسبوري. فكتابه: **بحث في أصل أفكارنا عن الجمال والفضيلة** (*Into The Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*) كان له عنوان فرعي جزئي هو: فيه تشرح مبادئ إيرل شافتسبوري الأخير (The late Earl of Shaftesbury) ويدافع عنها ضد مؤلف كتاب: **خرافات النحل** (*The Fables of the Bees*) ماندفيّ (Mandeville) مؤلف هذا الكتاب تحوَّل إلى مركز لعاصفة من النزاع الجدلي بمحاولته أن يبيّن كيف ما كان يعتبر من الرذائل، عادةً، تبيّن أنه خير للمجتمع، استناداً إلى أسسٍ اندمجت لاحقاً، في المجرى السائد لفكر آدم سميث (Adam Smith) أسس نصنفها اليوم بوصفها "اقتصادية". وبدا الكتاب كأنه هجوم على صحة التمييز بين الفضيلة والرذيلة.

غير أن هتشيسون لم يصرف وقتاً طويلًا على ماندفيّ. فقد كان هناك خصوم أشدّ خطورة منه تمثَّلوا في الأخلاقيين الذين نافحوا عن المدرسة العَرَضية الخارجية، والذين اعتقدوا أن الخير يختلف عن السيئ، لكنهم جعلوا هذا التمييز معتمداً، في نهاية المطاف، على الحب الذاتي أو المصلحة الذاتية، بعد أن نحسب حساب جميع نتائج أعمالنا، بما في ذلك الثواب والعقاب الإلهيين. ويشمل هذا الصنف الأبيقوريين القدماء وأتباعهم الحديثيين [ويضع هتشيسون في عدادهم هوبس ولاروش وفوكو ويشمل، أيضاً، "أخلاقيي المخطط المسيحيين" (Christian Moralists of this Scheme) الذين لم يُسموا، لكن يسهل التعرّف على لوك بينهم[50]].

وقد بدا كل ذلك خطأ كبيراً، عند هتشيسون، وسوف نرى أنه خطأ ضار. فلم يغره أن يتبنّى وجهة النظر العَرَضية الخارجية، لأنها بدت له متعارضة مع الخبرة الإنسانية الواضحة. فما هو واضح أننا نتحرك بغير الأنوية (Egoism) ببعض الدوافع الكريمة، عندما نتصرَّف أخلاقياً. وغالباً ما نُعجب بعدو شهم، مخلص لقضيته، ونحتقر زميله الخائن الغادر، مهما كان مفيداً لنا. وإن الشرح العَرَضي الخارجي لرغباتنا وعواطفنا غير معقول ولا يمكن تصديقه، لأنه يعتبر "أكثرها كرماً ولطفاً ونزاهةً صادراً عن حبّ ذاتي، بواسطة سلاسل من التفكير الماهر الماكر، غالباً ما يكون ذوو القلوب الشريفة غرباء عنه كلياً"[51].

فالخيرية والكرم طبيعيان، عندنا. وربما كان يغريه في جيل سابق أن يقول هما "فطريان"، لكنه أدخل في الداخل (الباطن) ما يكفي من البسيكولوجيا اللوكيّة يجعله يحذر ويبتعد عن ذلك. لذا، رأى أن تلك المشاعر هي مشاعر ننمو للحصول عليها، تماماً مثلما نطوّر قامتنا العادية وشكلنا[52].

غير أن السؤال هو: كيف نشرح تلك الاندفاعات والنزوات بمفردات البسيكولوجيا التي لدينا؟ اعتمد هتشيسون على المفاهيم اللوكيّة وأشادها على شعور أخلاقي. والشعور هو الذي ينقل الأفكار إلينا، وهو يعمل بطريقة انفعالية سلبية، وما ينقله لا يتخلَّف أو يكون موضع شك. ولمجرد صدورها بطريقة سلبية من دون أي تأويل منا، لا بدَّ من اعتبار الأفكار معطيات أولية، وبوصفها حجارة بناء المعرفة[53]. هكذا كان لوك. وهتشيسون عرَّف الشعور بأنه ما ينقل الأفكار

بذلك المعنى[54]. وإن عدم المنقولية الكلية لآرائنا ودوافعنا الأخلاقية من أي أفكار تعقليّة هو ما نجده في الأطروحة المفيدة أن لدينا شعوراً أخلاقياً، أي: "بعض الأفعال يعتبره الناس خيراً مباشراً"، وذلك عبر "شعور عالٍ، أدعوه شعوراً أخلاقياً"[55]. وهكذا وضِع حدٌّ للنظرية العَرَضية الخارجية الاختزالية في مهدها. فردود الفعل الأخلاقية لا يمكن، بواسطة تعريفها، التوسّع في شرحها.

قد يكون هذا طريقة خطرة للحصول على هذه النهاية. وبإرجاع هتشيسون الأحكام الأخلاقية إلى المعطيات الأولية، مكَّن من التعامل معها مثل أي ردّ فعل واقعي آخر، ومن التحرّر منها واعتبارها مجرد إسقاطات. مثل هذا النوع من الشرح يمكن أن يكون حنطة تخصّ طاحونة النظرية الإسقاطية، حيث تُحوَّل الصفات الأخلاقية إلى صفات ثانوية تمتصّها، ولا يكون لها مرساة في الواقع، لكنها جزء منتظم من خبرتنا بفضل تركيبنا. ذلك الامتصاص كان الأساس لنظرية "خطأ" إسقاطية، في زماننا، كما وصفت في القسم الأول[56]. وبدا هتشيسون نفسه، أحياناً، مناصراً لهذه المماثلة[57]. والسِّمة المعيارية في تحليل الصفات الثانوية تَمثُلُ في كونها متضايفةً مع الصفات الأوَّلية، وظُنَّ أنها جزء من "التلوين" الذاتي المصاحب خبرتنا لهذه الصفات. وما يجعلها "شخصية"، استناداً إلى هذه النظرة، هو أنها تعتمد على تكويننا، ويمكن أن تكون مختلفة، لو كان لحواسنا تكوين مختلف.

وباتّباع هتشيسون مثل تلك المماثلة، سمح بأن يُعتبر الشعور الأخلاقي معلَّقاً بالعالم عَرَضياً. وسمح بالافتراض المفيد أن الله كان بإمكانه أن يثبتنا بالعالم بطريقة مختلفة، مثلاً، كأن لا نشعر بالإحسان نحو الآخرين[58]، أو أن نبتهج بعذابهم[59]. وقدَّم هتشيسون هذه الإمكانيات بغية تمجيد خير الله لاختياره التدبير القائم ـ فالبرهان على قضاء الله، الحكيم كان أحد أهدافه الرئيسية. غير أنه أخفق في رؤية مقدار الفتح الواسع للباب نحو المذهب النسبي، والإشكالية التي يخلقها ذلك لرأيه حول خير الربّ (Deity) الأخلاقي[60].

ومهما كان مقدار ما تفتح هذه البسيكولوجيا البابَ نحو المذهب النسبي والمذهب الطبيعي ـ وهو السبيل الذي بدأ هيوم باستكشافه ـ فإن ذلك لم يكن

الطريقة التي قصدها هتشيسون. وبصرف النظر عن ما إذا كان له الحق في ذلك أو لا، فإنه كان حائزاً على فكرة واضحة جداً وقوية عن خيريّة الربّ (Deity) سابقة لاختياره الأحاسيس التي تمنحنا ذلك. فالخير يتمثَّل في طريقة عملها لنا. فنحن كائنات تسعى للسعادة، وهذه معرَّفة بطريقة لوك المعيارية، بمفردات اللذّة[61]. وما يُسعد في الأمر هو أن: (1) حسّنا الأخلاقي يدفعنا إلى الإحسان وعمل الخير و(2) الإحسان هو ينفع، أكثر من سواه، سعادتنا.

(1) وهنا توجد عقيدة مركزية لهتشيسون. وهو حديث كلياً، بهذا الاعتبار. "كل الأفعال التي تُحسب محبوبةً، في أي مكان.. تبدو، دائماً، خيرية، أو نابعة من حبّ الآخرين، ودرس سعادتهم". و"الأفعال التي يزكّيها حسّنا الأخلاقي أكثر من سواها لكي نختارها"، بوصفها "فاضلة" أكثر هي "مثل التي تظهر بأن لها الميل الشامل وغير المحدود إلى السعادة العظمى والأوسع لجميع الكائنات العاقلة، التي يمكن أن يصل إليها تأثيرنا"[62]. وقد حاول هتشيسون، أيضاً، أن يضم الفضائل الكلاسيكية الأربع مع هذه الهيمنة الحديثة للإحسان وعمل الخير. وهكذا، يُعاد تعريف العدل ليصير "بحثاً ثابتاً لا يوقَّف لتعزيز السعادة الشاملة التي تقدر عليها، بالقيام بالوظائف الصالحة في كل مناسبة، والتي لا تتصل بمصلحة واسعة للنظام"[63].

وبالنسبة إلى (2) أقول، إن هتشيسون كان معتقداً، وباقتناع، بعالم متشابك تشابكاً كاملاً، صمّمه الله للخير والسعادة المتبادلين لقاطنيه. فالأشياء تتعاون للأفضل. قال:

"كيف يمكن لأي إنسان أن ينظر إلى هذا العالم على أنه بإدارة طبيعة شرّيرة، أو يرتاب في قضاء صالح كامل؟ وكم هو واضح نظام طبيعتنا الذي يدلنا على سعادتنا الحقيقية وكمالنا الحقيقي، ويقودنا، بشكل طبيعي، لننتج القوى الأخرى، كقوة الأرض، والشمس والهواء والنبات وتنمية وتسبب كمال أنواعها؟... فيمكننا أن نرى أن الانتباه للمصلحة الشاملة لجميع الطبائع ذات الحسّ، هو كمال كل فرد من أفراد البشر... لا، ما مقدار ما نرى، فعلياً، من هذا، في العالم؟ فما التعاطف، الحنوّ وتهانينا، واحدنا للآخر؟"[64].

والحاصل هو عدم وجود تصادم في المصالح. فكل إنسان يكون خادماً نفسه على أفضل وجه عبر خدمته الكل: "فسعيه الثابت للخير العام هو أكثر الطرق لنشوء سعادته وتطويرها"[65]. هذا هو، طبعاً، ما تدّعيه تلك النظريات العَرَضية الخارجية التي تريد أن تشيد الأخلاق على المنفعة الذاتية. ولا يختلف هتشيسون عنهم في ذلك. وقد وافق كمبرلاند وبوفندورف أن "التفكير في ظروف الإنسانية في هذا العالم، ستوحي أن النزعة إلى عمل الخير الشامل والمزاج الاجتماعي، أو مجرى مثل هذه الأعمال الخارجية، سوف تعزِّز في النتيجة الخير الخارجي لكل واحد"[66]. ووافقهم أيضاً، على أنه من المهم جداً جعل الناس يرون وجود مثل ذلك الانسجام بالمصالح[67].

وما لم يوافق عليه هو أن رؤية هذا الانسجام هو الذي يدفعنا إلى عمل الخير. فلماذا أراد أن يضع هذه النقطة بهذه القوة؟ ونحن نكتب من منظور القرن العشرين حيث مسألة أساس الأخلاق صارت معقَّدة وموضع نزاع جدلي، قد نفتكر أننا اعتبرنا النظرية العَرَضية الخارجية نفياً للأخلاق، خاصّةً بنظريات الإسقاط التي نشأت منها. تلك كانت مقاربة ديفيد فيت نورتون (David Fate Norton) لهتشيسون، على سبيل المثال[68]. وفي ذلك بعض الصدق، إذ كان القصد من كتاب **البحث** (*The Inquiry*) الردّ على ماندفيّ (Mandeville)، الذي كان يحسب مدمِّراً للأخلاق.

غير أن معظم منظِّري النظريات العَرَضية الخارجية الذين أراد نقدهم لم يكونوا رافضين الأخلاق، وهو سمح بأن لا يكونوا. وسلَّم بأن حجَّتهم التجريبية الحسّية الرئيسية، حجّة انسجام المصالح، صائبة، وبحاجة لأن تُعرف. فالمسألة الكبرى في مكان آخر. وقد تمثَّلت في المنابع الأخلاقية. فمنظِّرو النظريات العَرَضية الخارجية أخطؤوا في تحديد منابع العمل الأخلاقي، ذاتها. ونفوا أن المعرفة القويّة بها تقوّينا في الحياة الأخلاقية. طبعاً، أقول ذلك بمفرداتي، لكن هتشيسون أقرَّ بشيء شبيه جداً.

ففي عقل هتشيسون، بدت الموافقة على النظرة العَرَضية الخارجية، أو

الإخفاق في الإقرار بالنزعة الخيرية في طبيعتنا، خانقاً ومشلّاً مشاعرنا الأخلاقية. وهناك طريقة واحدة واضحة يمكن أن يحصل بها ذلك، وهي إذا كنا نعتقد أن مصلحتنا تعارض مساعدة الآخرين. هذا العائق المخادع تجب إزالته، وهذا يوجب علينا أن نقنع الناس أن حب الذات لا يتعارض مع إفادة الآخرين. علينا أن نحصل على "هذه النزعة النبيلة" - "نزعتنا الطبيعية لعمل الخير" - "متحرّرة من قيود الجهل، والنظرات الخاطئة للمنفعة"[69].

ذلك مجرد عائق خارجي، وليس له علاقة بما أدعوه المنابع الأخلاقية. غير أن هتشيسون اعتقد، أيضاً، أن عدم الاعتقاد بميولنا الأخلاقية يخمدها، والاعتراف بها يقوّيها. ففي الاعتراف بمنابع الخير فينا، نبتهج بها، وهذا الابتهاج يجعلها تتدفق بقوة أكبر. ذلك هو سبب القول، إنه لأمر حاسم إنشاء عقيدته الخاصة بالحسّ الأخلاقي، وسبب محاربة النظرية العَرَضية الخارجية المبغضة للبشر.

في تمهيده لكتابه: **مقالة حول طبيعة وسلوك العواطف والمشاعر** (*Essay on the Nature and conduct of the passions and affections*) يعلل هتشيسون البحث في العواطف التي قد يظن البعض أنها "أدق من أن تدرك بالإدراك العام، وبالتالي، لا لزوم لها لتهذيب الناس في الأخلاق، التي هي عمل الإنسانية المشترك". غير أن الواقع هو أن أفكاراً معينة متداولة، عن العواطف (النظرية العَرَضية الخارجية)، "تشكل أذىً كبيراً لأمزجة طبيعية كثيرة، لأن الكثير منها منع من جميع محاولات رعاية العواطف الكريمة اللطيفة، عبر فكرة سابقة مفادها أن لا وجود لمثل تلك العواطف في الطبيعة، وأن كل زعمٍ بوجودها ما هو إلا تظاهر ونفاق، وركض وراء المظاهر، أو حماسة غير طبيعية، هذا على الأقل[70].

فلكي نكون خيّرين صالحين، من المهم تحديد منابع خيرنا. ويجب أن لا يقتصر ذلك على أنفسنا، بل يجب أن يشمل إخواننا البشر، وأيضاً، الله الذي صمّم كل ذلك. فعلينا أن نؤمن بخير الطبيعة البشرية. أو:

"عندما يحصل أذى صغير، أو امتعاض مفاجئ، أو أي أفكار خرافية ضعيفة، وتكون نزعتنا لعمل الخير ضعيفة بحيث تدفعنا إلى تصوّرات كريهة عن الإنسانية... كما لو أن كل البشر أشرار، أو حقودون ماكرون، أو أنهم نوع رديء من الكائنات غير ما هم عليه، مثل تلك التصوّرات لا بدَّ من أن تؤدي بنا إلى عواطف حاقدة، أو على الأقل، تضعف عواطفنا الخيّرة، وتحوّلنا إلى أشرار"[71].

فرؤية خير الكائنات البشرية تحسّننا. لذلك، من المهم أن ندرك أن "كل عاطفة أو محبة هي، في درجتها المعتدلة، بريئة، والكثير منها ممكن حبه مباشرة، وهو خير، أخلاقياً: "فنحن لدينا أحاسيس وعواطف تؤدي بنا إلى الخير العام، والخاص أيضاً، وإلى الفضيلة والأنواع أخرى من المِتَع"[72].

غير أننا إذا رأينا أن الخير في نفوسنا وفي الآخرين يطلق هذا الخير ويقوّيه، فإن الأثر يعظم إذا توسعنا في نظرتنا ورأينا أن العالم كله خير وأنه ينبع من الخالق الكلي الخير والشامل لكل شيء. وفي المقطع الذي استشهدت به، أعلاه، المتعلق بالنظام المنسجم في العالم، الذي فيه ذكر هتشيسون ملاحظة عن "التعاطف الكريم، الحنوّ والتهاني المتبادلة"، نرى فيه ما يأتي أيضاً، بعدما يستمر صاحبه: "ألا تغمرنا بالفرح حتى الحالة المزدهرة لأجزاء الطبيعة غير الحيّة؟ وهكذا، ألا تُربّى طبيعتنا، وتُحضّ وتؤمر على تعهّد رعاية الخير والحبّ العالميين الشاملين، من صوت مسموع في كل الأرض، وكلمات تتردَّد في نهايات العالم وأطرافه؟"[73].

غير أنه وقبل كل شيء:

"الاحترام الثابت لله في جميع أفعالنا ومتعنا، هو الذي سيضفي جمالاً على كل فضيلة، يجعله فعل عرفان بالجميل وبالحب له، ويزيد متعتنا في كل متعة، لأنه سيبدو دليلاً على خيره، وسوف يعطي صفاءً للمتبصِّر وبساطة قلب أن يتصوَّر جميع التصرفات الفاضلة بأنها مزروعة من الله في قلوبنا، وكل أدوارنا الخيّرة بوصفها عملنا الصحيح، والواجبات الطبيعية للموقع الذي نشغله في هذا العالم، والخدمات التي نحن مدينون بها لهذه البلاد النبيلة"[74].

وهكذا بدت المنابع الأخلاقية لهتشيسون -الخيرات التي يقوّينا أخلاقياً التفكير بها- هي أولاً، نزعتنا لعمل الخير، ثم منبع ذلك، وهو الخيريّة الشاملة

لله، "الخالق لطبيعتنا"، كما يصفه هتشيسون. وبالرغم من كل قبوله بلغة البسيكولوجيا اللوكيّة، فإن وحيه الواضح كان شافتسبوري، وعبره تعود جذوره إلى التقليد الإيراسمي الخاص بمدرسة كمبردج. فهو شاركهم بمعارضتهم العنيفة لأخلاق القانون العَرَضي الخارجي. غير أن ذلك التقليد خضع لتحولين، عند هتشيسون، لم يذكرا إلا تلميحاً في لغة شافتسبوري: ميل إلى الخير **(1)** هو داخلي (باطني) الشعور و**(2)** وهو يتَّخذ صورة الخيريّة الشاملة، قبل كل شيء.

والتحولان المذكوران قرَّباه من ربوبيّة لوك أكثر من شافتسبوري. وإن داخلية (باطنية) المشاعر هي التي سمحت له بأن يصوغ نظريته ببسيكولوجيا لوك. والتأكيد على الخيرية وضعه على الخط الذي ابتدأ من التطهّريين إلى بايكون ولوك، إلى جماعة مذهب المنفعة.

وفعلياً، كان هتشيسون، وفي أغلب الأحيان، يبدو وكأنه واحدٌ من القائلين بذلك المذهب، وهو وبوضوح، فعل الكثير لتمهيد الأرض لتلك المدرسة. فقد أعلن: "أن العمل الأفضل هو الذي يحقق السعادة العظمى للأعداد الكبرى"[75]. وقيل، إن قصد الله هو "السعادة الشاملة"، التي جلبها من دون إنحياز[76]. وكان أيضاً، أحد روّاد نظرية الاختيار العقلي، التي تقترح الحسابات كالرياضيات، مثلاً، أخلاقية عمل من الأعمال تتمثّل في "كمية الخير العام الذي ينتجه" شخص، وما شابه[77]. وعلاوة على ذلك أقول، إنه بشجبه العقليين، قدَّم تعريفاً متصلِّباً للعقل بوصفه نفعياً كما هو في أي مكان، قال:

"الذي ينظر في الأفعال المختلفة التي يستطيعها ويكوِّن آراء حقيقية عن ميولها، يكون متصرفاً تصرّفاً عقلياً، وبعدئذٍ، يختار القيام بما ينتج أعظم درجة تميله إليها غرائز طبيعته، وبأقل درجة من تلك الأشياء التي تجعله العواطف في طبيعته كارهاً لها"[78].

وهكذا، فإن ربوبيّة هتشيسون، وبشكل من الأشكال، قريبة من ربوبيّة لوك. والفكرة الأهم من كل ما عداها، التي تشارك فيها هتشيسون ولوك، هي فكرة العالم العظيم المتشابك، الذي صُمِّمتْ فيه الأجزاء لكي تفضي إلى حفظها وازدهارها المتبادلين.

"لقد لوحظ أعلاه، الحالة التي تبعث على الإعجاب التي اخترعت فيها العواطف لأجل الخير في الكلّ... فكلّها يهدف إلى الخير، سواء أكان خاصاً أم عاماً: وبها جُعِلَ كل كائن، نافعاً لخير الكل، وبمقدار عظيم. وهكذا، فإن البشرية مترابطة وتؤلف نظاماً عظيماً، بواسطة وحدة غير مرئيّة. فالذي يستمر في هذه الوحدة، إرادياً، ويفرح بتوظيف قوته لنوعه، يسعد نفسه: والذي لا يستمر في هذه الوحدة بحرية، ورغب في الانفصال عنها، يحوّل نفسه إلى تعيس، ولا يمكنه أن يحطم قيود الطبيعة"[79].

ويشترك نوعا الربوبيّة ببعض مثل هذه الرؤية، كما يشتركان بالفكرة الموحية التي تقدِّمها هذه الرؤية. وبذلك المقدار يتشابك معنياهما للمنابع الأخلاقية. غير أنهما يفترقان في كيفية تموضعنا في ذلك النظام. فأتباع لوك يرون أننا نقوم بذلك عبر ممارسة العقل المتحرِّر. أما، بالنسبة إلى المذهب الربوبي الذي جاء من شافتسبوري (وأيضاً، من لايبنتز كما سوف نرى في الفصل 16)، وبالرغم من أن العقل المتحرِّر لم يُنكر، فإننا نسهم في خطة الله عبر إعادة التحرّر، أي: علينا أن نستعيد الحركة نحو الخير في داخلنا، والسماح لها بأن تأخذ شكلها الصحيح. ونتحول إلى الداخل لاسترجاع الشكل الحقيقي لعاطفتنا الطبيعية، أو مشاعرنا الخيرية، وبفعلنا ذاك، نعطيها قوّتها الكاملة.

وهكذا، نجد أنه، من هذه الناحية، تبدو المنابع الأخلاقية للنوعين مختلفة اختلافاً جذريّاً. ففي إحدى الحالات، نلقاهما في كرامة الشخص المتحرِّر، والمتبصِّر ذي المسؤولية الذاتية، العقلاني والمنضبط. وفي الحالة الأخرى، نبحث عنهما، أيضاً، في المشاعر التي نجدها في الداخل. وعندما كان مذهب الربوبيّة في ذروته، في النصف الأول من القرن، لم يبدُ ذلك الفارق مهماً، دائماً. غير أنه أصبح ذا أهمية حاسمة، لاحقاً، مع نشوء مفهوم الطبيعة المفيد أنها منبع داخلي. ومع روسّو (Rousseau) والرومنطيقيين توهّج واتسع ليصير أحد أعمق الاعتراضات في ثقافتنا.

ولكي نفهم ذلك فهماً أفضل، أريد أن أنظر أولاً، في المفهوم الجديد الخاص بنظام متشابك، وكذلك في المفهوم الجديد للطبيعة بوصفها في داخلنا، وبعد ذلك، أتحوَّل إلى بحث التنوير الراديكالي المرتاب. وذلك، سوف يُعد المشهد للتحدّي من روسّو الذي ما يزال يتردَّد ويدوّي في ثقافتنا.

16

نظام العناية الإلهيّة

1.16

اعتدنا أن نميل إلى المذهب الربوبيّ في القرن الثامن عشر، وببساطة كمرحلة من مراحل الطريق إلى عصر التنوير العلماني غير المؤمن. وهذا، بمعنى من المعاني، ليس خطأً كمنظور. فالمذهب الربوبيّ مهَّد الطريق لعصر التنوير الراديكالي. وكان الحاصل أنه قام بسبر بعض الحجج التي أدت إلى عدم الاعتقاد والشك. غير أن هذا المنظور، من ناحية أخرى، قد يكون مضلِّلاً، إذ غالباً ما كان يعتبر متضمناً أن النظرات الربوبيّة كانت ريبيّة من نصف قلبها، وإن الذين أعلنوها تخلّوا عن المنظور الديني وإن كل ما احتفظوا به كان مجرد مظاهر. لذا، كان الظن بأن ما ميَّزهم عن خلفائهم الملحدين هو افتقار إلى الشجاعة، وليس إلا.

طبعاً، كان هناك الكثير من مظاهر الخداع في القرن الثامن عشر، من تلك الناحية. فلم يكن من السهل أن تعلن عن نفسك أنك ريبيّ، والذين فعلوا ذلك كانوا قلّة. فالأثمان قد تكون عالية جداً. ومن الخطأ تضيف الربوبيّين بأنهم مخادعون، أو أنهم كانوا ملتزمين بنظراتهم نصف التزام. وهذه الغلطة ستكون مشلّة، إذا أردنا أن نفهم تلك الحقبة الزمنية، فهي ستبهم صورتنا عن ما هو دينيّ وما هو ليس بدينيّ، سواء بسواء. أو هذا ما أراه. إذ إن ذلك سيخفي عنا قوة تلك

النظرات الربوبيّة بوصفها معتقدات دينية. فما لم نرَ ما الذي جعلهم يذهبون إليها وكيف أمكنهم أن يقنعوا الذين اعتنقوها ويوحوا لهم، فإننا سنفقد شيئاً حاسماً في كل البيئة التي نشؤوا فيها، وفيها سقطوا.

المفارقة المنطقية تكون في القول، إن أفضل سبيل لتقدير هذه النقطة هو النظر إلى الفكرة المبتذلة نظرة جدّية، أعني الفكرة المفيدة أن المذهب الربوبيّ قطع نصف الطريق نحو عصر التنوير الراديكالي، لأننا عندئذٍ، سوف نفهم أن ما أوحى للأول سيعطينا رؤية عن الثاني.

لذا، علينا أن نسأل، ما الذي دفع الناس إلى النظرة الدينية التي نجدها عند هتشيسون، أو، عند تندال بشكل أكثر راديكالية. ما الذي سيدفع الإنسان إلى الثناء على الله وشكره، إذا رأى أعماله كما رأوها؟ والجواب الواضح هو الخيرية والميل إلى عمل الخير. وقد تمَّ التعبير عن ذلك في خلقه عالماً تتشابك فيه أهداف الكائنات المختلفة المقيمة فيه، وخاصة الكائنات العاقلة، تشابكاً كاملاً. فقد صُمِّم العالم بحيث إن كل واحد يسعى لخيره أو لخيرها سوف يفيد خير الآخرين، أيضاً. فبحسب هتشيسون، يمكن الحصول على السعادة الإنسانية الأكمل، عندما نطلق العنان لإحساساتنا ومشاعرنا الأخلاقية الخيرية. وعندئذٍ، فقط، تكون مسهمين أكبر إسهام في السعادة العمومية.

فخيرية الله تَمْثُلُ في إحداث خيرنا. وخيريته تُشرَح شرحاً جزئياً بلغة سعادتنا. غير أن اللافت في هذه النظرات الربوبيّة، يتمثّل في أن العلاقة المعاكسة، المركزية في التقليد الديني مفتقدة. فقد كان بمنزلة معتقد مركزي في التقليد الديني اليهودي - المسيحي القول، إن الله يحب ويطلب الخير لمخلوقاته. غير أن هذا الخير كان يُعرَّف، دائماً، بأنه يَمْثُلُ في علاقة ما مع الله، أعني: في حبّنا له، خدمته، الوجود في حضوره، وتأمّله في الرؤية المبهجة، أو ما شابه.

اللافت في تلك النظرات الربوبيّة هو أن الخير الإنساني الذي بمفرداته تُعَرَّف خيرية الله، هو محتوى في الذات. فليس المقصود القول، إن الإشارة إلى الله غير موجودة، بل إنها تابعة لمفهوم للسعادة معرَّف بمفردات المخلوقات. فالسعادة هي الحصول على الأشياء التي نرغبها ونبتهج بها، طبيعياً، وغياب

الألم. وقد اعتبرت مكافآت الحياة الآتية مجرد نسخ أكبر وأبقى من مباهج وآلام هذه الحياة، وعلاوة على ذلك، بدا وضع الله نظام الجزاء ذلك، في العالم الآتي بأنه مصمَّم، على الأقل جزئياً، لتعزيز نظام التشابك في هذا العالم.

والواقع هو أن البشر يتحركون إلى ذروة الخيرية، بحسب هتشيسون، فقط، بشعور حبّ وعرفان بجميل الله:

"وهكذا، كما أن تصميم الروح الهادىء والواسع نحو السعادة الشاملة لا يكون له مركز راحة وفرح غير خيرية كلّي الخير المستقلة الأصلية، كذلك، من دون معرفته والحب المتحمس له والخضوع له، فإن الروح لا يمكن أن تصل إلى كمالها الأعلى وامتيازها الثابتين"[1].

لذا، فإن الروح تحتاج إلى الله لتكون خيرةً موحَّدة. وهذه وجهة نظر تقليدية كلها. غير أن خيرنا يَمْثُلُ في "تصميم... نحو السعادة الشاملة"، وخيرية الله تَمْثُلُ في تعزيزه هذه الغاية ذاتها. وتلعب الفكرة عن الخير والسعادة ذات المحتوى الذاتي والعديمة المركز الإلهي، دوراً مركزياً في تلك النظرة، كما أن سِمات علاقتنا الصحيحة بالله ـ العرفان بالجميل، الحب والخضوع ـ كلها معرَّف بها.

لا بدَّ من ذكر نقطة شبيهة عن فضيلة عمل الخير، الفضيلة الحاسمة في وجهة نظر هتشيسون. فهذه تحتلّ مكان وظيفة فضيلة الإحسان الثيولوجية السابقة، وتستمر بتلك الوظيفة. فقد استمرت الفكرة المفيدة أن الإنسان التقوي هو الذي يعطي من نفسه أو من نفسها في هذه الأخلاق الجديدة، التي فيها تمَّ تعريف جميع الفضائل التقليدية، كما رأينا أعلاه، وربطت بعلاقة مع عمل الخير[2]. غير أن محتوى هذا التصرف عُرِّف بمفردات السعادة الإنسانية.

وهكذا، نجد أن الشيء الحاسم، هنا، هو التركيز على الإنسان. فالمهم هو السعادة الإنسانية، في العالم. فهي التي كانت هدف جهود الله الهائلة (أو، على الأقل، هدفه الجزئي: لأنه معنيّ بمخلوقاته الأخرى، أيضاً). وقد اعتبر ذلك بمنزلة جراءة من وجهة نظر نوع مهم من الفكر المسيحي ـ ووُجد الكثير من الناس في هذه البلاد كانوا راغبين في إبراز ذلك. فالبشر لله، وليس العكس[3]. ومن هذه الناحية، يبدو المذهب الربوبيّ منفصلاً، انفصالاً كلياً عن التقليد الديني. غير أنه،

ومن نواحٍ أخرى، يبدو متجذّراً، وبعمق، في ذلك التقليد. وإن فك هذه الأنواع سيساعدنا على فهم دوافعه.

ثمَّة فكرة لها وجود عميق جداً في جميع التقاليد الدينية التي فيها إله، أو آلهة، تفيد أن أهداف الله متميّزة عن أهدافنا. فالتقليد الديني اليوناني يتطلَّب أن يحتفظ المرء بالحدّ الفاصل بين الله والإنسان، بين الخالد والفاني. فالآلهة كائنات قوية، مدهشة، وموحية بالروع، لكن صداقتها أو تصرّفها الخيّر، لا يمكن اعتباره بمنزلة تحصيل حاصل. فغالباً ما يجب استعطافها. وإلى النهاية، احتفظت طقوس الوثنية بهدفها التقليدي المتمثِّل في تجنّب غضب الله، أو استعطافه[4]. غير أن الله الذي أحرزت صداقته سوف "يضع يده" فوق مقدّسه لحمايته[5]. فالعلاقات الإلهية ـ الإنسانية لها صفة العلاقات بين الرعاة والتابعين، باستثناء الحقيقة المفيدة أن طبقة الخالدين هي فوق طبقة خدّامها الفانين بما لا يُضاهى وبشكل مروّع.

وفي التوراة اليهودية، نجد أن طبيعة أهداف الله التجاوزية والملغزة موصوفة وصفاً قوياً: "لأن أفكاري ليست أفكارهم، وطرائقي ليست بمثل طرائقكم ـ وهو يهوه (Yahweh) الذي يتكلم. بلى، إن السموات عالية فوق الأرض، كما هي طرائقي فوق طرائقكم، وأفكاري فوق أفكاركم" (Isaiah 55: 8-9, JB) ولم يكن البشر محتاجين لشرح كامل، بل طلبت منهم الطاعة. وقد بيَّن ديفيد هارتمان كيف أن الحرية التأويلية الهائلة التي كانت للمجتمع الربّاني في اليهودية متَّحدة مع شعور بنهائية قرارات الله. ففي المدراش (midrash) الذي عبَّر فيه موسى عن فزعه من الاستشهاد المهيب الذي عاناه رابي عكيفا (Rabbi Akiva)، الذي كان أحد أعظم الباحثين، ورد أن الله أجاب بشكل صارم، قائلاً: "اخرسْ، فذلك قراري"[6].

لذا، تبدو أهداف الإنسان وأهداف الله متباعدة. وفي ذات الوقت يقتربان في التقليدين، لكن بطرق مختلفة. فالصياغات الفلسفية الكبرى، وخاصة تلك التي تأثرت بأفلاطون دفعت الديني الوثني إلى فكرة عن الله أعلى وأكثر توحيدية. فعندما كان يُتكلَّم عن الله بالمفرد، "هو الله" (ho theos) فقد كان يرفع فوق أسرة الآلهة الشهوانية المتنازعة على جبل الأولمب. فهو الله الذي خلق الكون

وفاض فيه، وهو يشبه نظامه وانسجامه. وفي هذه الفلسفة، أيضاً، أعيد تعريف أهداف البشرية تعريفاً عالياً. فالبشر أيضاً، تميَّزوا، قبل كل شيء، بحب هذا النظام. وبأفضل ما يكون، تلاقوا مع الله في حبهم الشيء ذاته، النظام الكوني. وقد ظهر ذلك، عند البعض، في أولويّة التفكير التأملي. واتَّخذ، عند الرواقيين صورة القبول الطوعي لكل ما يحدث. وبدا شافتسبوري عائداً إلى موقف شبيه بذلك. غير أننا نقول، إن المذهب الربوبيّ، بصورة عامة، له وشائج مع ذلك الدين الفلسفي القديم، الذي تعاطف معه تعاطفاً قوياً الكثير من المفكرين، في القرن الثامن عشر، ضد بديله المسيحي.

اتَّخذ التقريب بين الله والإنسان صورة جديدة عند العبرانيين. وظل هناك، فصل الله عن الكون قويّاً. وقوبلت قداسة (Kodesh) الله مع الوثنية في العالم[7]. غير أن اللافت هو أن الله دعا إسرائيل لتكون شعبه. وفي البداية، شمل ذلك ما يشبه علاقة الراعي والتابع، وهي، من هذه الناحية، مثل جميع الشعوب المحيطة التي كان "لها" آلهتها. غير أن ذلك اشتمل على ما هو أكثر، وهو أن إسرائيل أصبحت "الشعب المقدَّس (Exodus 19:6, Leviticus 20:7) أي، شعب خاص بالله، لذا، فقد فصلوا عن الأمم.

يجب أن تضعوها [الأمم] تحت اللعنة. يجب أن لا تقيموا ميثاقاً معها، ولا تظهروا لها أي شفقة... لأنكم شعب مكرَّس [Kadosh] ليهوه، إلهكم، فأنتم الذين اختارهم يهوه، إلهنا لتكونوا شعبه الخاص من دون جميع الشعوب على وجه البسيطة (Deuteronomy 7:2, 6, JB, also Leviticus 20:26).

وبكلمات أخرى نقول، إنه كان شعباً مدعوّاً للعيش على طريقة الله، وأن لا يعيش وفق الطرق العادية للشعوب الأخرى، "يدفع المستحقات عليه" لربّ حارس، ويعيش وفق ناموس وضعه الله. وصارت إسرائيل، وبمعنى من المعاني، ثيوقراطية.

وهكذا، فإن التلاقي اتَّخذ صورة بشر مجذوبين إلى أهداف الله. غير أن ثمَّة حركة في اتجاه آخر. فالله أراد خير شعبه ووسَّعه. وطبعاً، هذا يتلاءم مع نموذج الراعي - التابع "العادي" المعروف على نطاق واسع. غير أن هناك فرقاً. وهو أن التكريس لله يتعدّى مجرد "دفع المستحقّات"، فهو مصوَّر في قصة

العقيدة (Akedah)، أي استعداد إبراهيم للتضحية بإسحاق بأمر من الله. فالله طلب عطاءً كلياً، ومقابله "يمدّ الله ويموِّن (Genesis 22:14).

وبالإضافة إلى ذلك، فإن الفكرة تطورت مع الأنبياء لتفيد أن خدمة الله تشمل العدل ومساعدة المضطهدين. قال يهوه: "ما هي تضحياتكم لي والتي لا تنتهي؟ لقد أتخمتموني بمحرقاتكم الكبوش ودهون العجول... أيديكم مغطّاة بالدم، اغسلوها، نظّفوا أنفسكم. أبعدوا الخطاة عن بصري. توقّفوا عن الشرّ". تعلّموا فعل الخير. ابحثوا عن العدل، ساعدوا المضطهدين، انصفوا اليتيم، دافعوا عن الأرامل (Isaiah I: 11, 16 - 17, JB).

في هذه النقطة يبدو التلاقي بين الله والإنسان شبيهاً للموجود في الفلسفة الوثنيّة. فبتطبيقهم إرادة الله، يكون البشر مدعوين للارتقاء بمعاييرهم الأخلاقية. وقد رأى نفرٌ واسع من اليهود، وبعدهم كثيرون من المسيحيين الشَّبه الوثيق[8]، كما بعض الوثنيين، أيضاً. وكما ذكرنا في الفصل السابع، أحرز أفلاطون، لاحقاً، لقب "موسى اليوناني".

المماثلة هناك موجودة، ومن دون شك، وهي تصف دمج الكثير من الفلسفة اليونانية في اليهودية والمسيحية، كليهما. غير أن هناك فرقاً، أيضاً، كنت قد بحثته في الفصل الثالث عشر. فالتقديس في التقليد اليهودي - المسيحي الكوينونة "قديساً" (tsadik) يشتمل، وفعلياً يشتمل، على أخلاق عالية. غير أن هذا لا يُعرّف فقط، بمفردات نشاطاتِ "عليا" معينة، أو حب نظام الأشياء. فهذه لا تغطي ما يعنيه التكريس لقضية الله. وعلاوة على ذلك، تشتمل تلك القضية على التأكيد على الحياة، الذي يدمج ما دعوته الحياة العادية. فالذي يميّز الله عن البشر، من هذه الناحية يتمثّل في الامتلاء، وفي قوة التأكيد ـ وهما ما لا يستطيع البشر مجاراته، لكنهم يتمكنون من الاشتراك فيه باتّباعهم الله.

هذه المشاركة، في الحالة اليهودية، معرَّفة في التوراة. أما الفكرة الرئيسية، في الحالة المسيحية، فهي فكرة الحب الأخوي اللاأناني (agapē) أو الإحسان، وحب الله المؤكد للعالم (John 3:16)، والذي يمكن البشر عبر تلقّيه أن يعطوه، بدورهم. وفي أي من الحالتين، يوجد شيء يتعدّى الأخلاق، أعني، المشاركة في قوة الله المؤكِّدة.

هذا البعد الإضافي هو الذي أسقطه المذهب الربوبيّ من نظرته. وهذا قرَّبه من النموذج الفلسفي الوثني. غير أن هذه النظرة ذات المركزية الإنسانية لها جذورها، أيضاً، في التقليد المسيحي. ويمكن أن تستمد من راديكالية تحدي العهد الجديد للأرثوذكسية "الفرّيسية" (pharisaic) مثلاً، "جعل السبت للإنسان ولم يجعل الإنسان للسبت" (Mark 2:27)، أو "هم [الكتَبَة والفرّيسيون] يربطون (Matthew 23:4) ويمكن بناؤها على النظرة إلى الله المفيدة أنه يتواضع لينقذ البشرية، وهذا هو أحد الأنواع السائدة في تأويل التجسّد[9].

ومباشرة أقول، إن النظرة ذات المركزية الإنسانية، تعتمد، كما يمكن للواحد أن يتصور، على النزاع الجدلي ضد نظرات أوغسطينية مفرطة معينة. ونحن نجد الحجة عند أفلاطونيـي كمبردج، على سبيل المثال، والمفيدة أنه يكون إنقاصاً من اعتبار الله الافتراض أن عليه أن يكون مهتماً بمعاملتنا بأي شيء سوى الخير ـ كما لو أنه يحتاج إلى خدمتنا أو يرغب، فعلياً، بأن يُشرَّف لرضاه الخاص[10]. وقد قدَّم تندال (Tindal) فكرة شبيهة في كتابه: **المسيحية قديمة قدم الخلق** (*Christianity as Old as the Creation*) وذلك في قوله: يجب أن لا تفكر بالله وكأنه يتأذّى من أعمال البشر الخاطئة. ومن الخطأ والحطّ من قدر الله الظنُّ أنه يعاقبنا لاستعادة شرفه. فهو يفعل ما يفعل لأجلنا، ولأجلنا فقط[11]. فالاستمرارية بقيت، لكن الذي تغيّر تغيراً راديكالياً بين ويتشكوط (Whichcote) وتندال هو محتوى الخير الإنساني الذي يعمل له الله. فبحسب فهم ويتشكوط يشمل "تأليهاً"، أي الارتقاء بالطبيعة الإنسانية إلى حدّ الاشتراك في المقدَّس[12]. أما تندال فقد رأى أن الخير للإنسان الذي أراد الله أن يعزّزه تقلّص إلى "المصلحة المشتركة، والسعادة المتبادلة بين مخلوقاته العاقلة"[13].

التغيّر لم يكن تافهاً. إذ يمكننا بلغة البحث في الفصل الرابع عشر، أن نقول، إن النوع الأول من الدور للنعمة المذكور، هناك، والذي يَمْثُلُ في أننا مدعوون إلى خير يتعدَّى ما هو طبيعي، قد قُصَّ من الجذور، كلياً. لأن ذلك لا يكون له معنى إلا في ذلك البعد الإضافي الخاص بتأكيد قوة الله الذي تحدثت عنه، أعلاه. والدور الثاني، الذي ظهر في الثيولوجيات الأوغسطينية المفرطة التي تؤكد على عجز طبيعتنا الساقطة الأخلاقي، فقد حصل إنكاره مباشرة.

وهكذا، راحت النعمة تختفي كلياً. ولم يكن المسيحيون الأرثوذكس مخطئين في تفكيرهم أن شيئاً مهماً حاسماً قد تمَّ إسقاطه.

غير أنه علينا أيضاً، أن نرى كيف يمكن تمثيل التركيز الربوبيّ على السعادة الإنسانية، بأنه يوسِّع الرؤية الحاسمة الخاصة بمسيحية إيراسمس وينصفها في القول، إن عظمة الله تَمْثُلُ في أنه لا يحتاج وجودنا لأجله، وأنها تجد أنقى تعبير لها في القول، إنه يفكر حصرياً، بخيرنا. فالله قادر على الحب الصافي الخالص، بطريقة لا نستطيعها، هكذا قال تندال. فنحن نستطيع أن نحبّه لأنه خير لنا(14). وإن الاعتقاد بأن الله لم يفرض علينا أي مطالب سوى أن نحقق تحقيقاً صحيحاً طبيعتنا، يمكن اعتباره تفصيلاً صلباً للرؤية الأساسية المفيدة أن خير الله يَمْثُلُ في سعيه وطلبه لخيرنا. والمفارقة المنطقية تَمْثُلُ في القول، إن الطبيعة الصلبة لتأكيد الله على البشرية يمكن أن تفيد في تقليل الاستغناء عن البشر في المشاركة فيه. وإن القوة الإنسانية العليا لتلك القوة المؤكدة يمكن أن تفيد في الإعلان أنها تتجاوز مدى الفهم الإنساني.

ويمكننا أن نرى الاستقراء من الملاحظات الخاص بفكرة رائدة أخرى، أيضاً. كانت نظرة تندال للمصير الإنساني متواضعة، وبما لا يُقاس، أكثر من نظرة وتشكوط. فالمفهوم الربوبيّ للطبيعة وللسعادة هو في الخط المباشر للتتابع بدءاً من تأكيد حركة الإصلاح الديني على الحياة العادية، كما رأينا في فصول سابقة. فالخير الإنساني، أي السعادة التي صمَّمها الله لنا، هي مسألة تختص بتحقيق وإرضاء رغائبنا ومشاعرنا الطبيعية. فلا مكان فيها للنشاطات العليا التي ذكرت في النظريات الأخلاقية القديمة، ولا في مصائر الآباء اليونانيين، أو عند أي ثيولوجيين كلاسيكيين آخرين.

ما أريد أن أذكره هنا هو أن طريقة إعادة الكتابة الربوبيّة للإيمان المسيحي، حول صورة نظام طبيعي مصمَّم، من بين أشياء أخرى، لخير إنساني ذاتي، توجد في خطين خاصين بالتطور الثيولوجي، هما: التعريف الإيراسمي لخيرية الله بمفردات عمل الخير للبشر، والتوكيد على الحياة العادية المضاد للنظام التراتبي. وكلا الخطين حصلا في مجرى جدل نزاعي عنيف: **أولهما** كان ضد ثيولوجيات العجز البشري والقضاء والقدر، **والثاني** كان ضد المزاعم المزعومة (المفترضة)

بوجود قوى أخلاقية أو مصائر روحية عليا. ولا بدَّ من أن يساعدنا ذلك على فهم كيف يمكن اعتبار النظرات الربوبيّة تعابير أكمل وأصلب عما يستتبعه ذلك الإيمان، مهما كان مقدار تدميرها لنواحٍ حاسمة من الإيمان المسيحي أو هجرانها لها.

أما، بالنسبة إلى الخصوم في كل جدل، فكانوا يمثِّلون رد فعل قوياً ودقيقاً. وذلك كان إلى أن تدوّي فوقهم نظريات ريبيّة غير مؤمنة صريحة، وأنا أعتقد أن قسماً مهماً منها صدر، وبالضبط، عن تحقيقهم لمطامحهم المتصلّبة والموجودة بعمقٍ في التقليد الديني الذي أنكروه، ذاته. غير أن هذا يصبح واضحاً، كما أظن، عندما يقدِّر الواحد ما كانت الربوبيّة تسعى إليه، بوصفها وجهة نظر دينية. وسوف أعود إلى ذلك، أدناه.

طبعاً، كانت، وبالضبط، تلك السِّمات "المسيحية" التي جعلت مذهب الربوبيّة مختلفاً عن النماذج الفسلفية الوثنية التي كان الناطق باسمها يعبر عن إعجابه بها، كما أشرت في الفصل السابق. وكانت، أيضاً، متمركزة في الإنسان تمركزاً قوياً، ومهتمة، فقط، بالخير الإنسان اهتماماً يفوق الحدّ مما يجعلها لا تتناسب مع النموذج القديم. غير أن الذي صنع القرابة، بالرغم من كل ذلك، فقد تمثَّل في الحقيقة التي تفيد أن النظام الكوني عاد ليكون المركز للحياة الروحية.

إن الفكرة التي تقول، إن الله صمَّم الأشياء للخير الإنساني اتَّخذت شكل اعتقاد بنظام خير في الطبيعة. فالعناية الإلهية فُهِمت بمفردات عامة. وهي موجودة في التصرفات المنتظمة للأشياء. فلم يكن عند الربوبيّين مكان "للعنايات الإلهية الجزئية"، مثل عنايات الله الواردة في قصص الأفراد والأمم، التي كانت مركزاً للتقوى الشعبية، وكانت مهمة جداً عند الأرثوذكسيين. ولحركة معاصرة شعبية مثل المنهجية (Methodism) على سبيل المثال.

المذهب الربوبيّ ليس فيه اعتقاد بأن الله يتدخل دائماً وبشكل خارق ليصوِّب عمل الأشياء من أجلنا. على العكس، فإن المفكرين من هذا الصنف اعتقدوا مثل رجال الإصلاح الديني بأن "عصر الأعاجيب" ولّى، وتمادوا إلى حدّ الارتياب بالأعاجيب المؤسِّسة الموجودة في العهد الجديد، في نهاية المطاف. وكان هذا الأمر خطراً، لأن الكثيرين من المفكرين الأرثوذكس، المتبعين لوك،

جادلوا قائلين، إن الوحي المسيحي أثبت أنه حقيقي وأصلي في الأعاجيب التي قام بها المسيح. وهذه هي التي جعلت آراءه قابلة للتصديق، وبحق كذلك. ومن هنا نجد أن تحدّي هيوم وآخرين لمصداقية قصص الأعاجيب ذاتها لمست عصباً حسّاساً.

غير أن قصص الأعاجيب الموجودة في العهد الجديد، فقدت معناها، في النظرة الربوبيّة. فهناك هي عبارة عن تدخّلات لقوة الله المؤكدة المنقذة شعباً من نتائج معينة تولّدت في العالم الساقط وبواسطته. وبهذا المعنى، هي أمثلة حسية رمزية عن عمل الله الإنقاذي كله في التجسّد. والشفاء يحصل عبر العفو عن الخطايا[15]. غير أن خيرية الله، في المنظور الربوبيّ تتجلّى في خيرية نظام الأشياء المنتظم. فليس سقوط العالم وإنما كمال تصحيحه هو الذي صار، الآن، حاسماً. فلا يحتاج الناس لأن يُخَلَّصوا من فوضى حاكمة مسيطرة، وإنما أن يتعلموا الانسجام بشكل صحيح مع تصميم الأشياء.

والواقع هو أن الله لا يستطيع أن يتدخَّل لكي يقطع عمليات العالم المنتظمة، وعلى الأقل، لا يتدخل دائماً، بداعي إحباط أهدافه. فالعالم سيتوقف عن أن يكون عالماً منظَّماً، والمنافع التي تتدفق من ذلك ستتوقف. تلك كانت كيفية مواجهة هتشيسون وآخرين تحدي الثويديسيا (Theodicy) وكان واثقاً من أن جميع المصائب التي يعاني منها البشر، في هذا العالم، يمكن شرحها بالقول، إنها النتائج الجانبية الضرورية للإنتاج المنتظم للخير. مثلاً، نحن نشعر بالألم، لأنه صُمِّم ليكون نظاماً مشيراً بفعالية للعجز والقصور عن العمل. فمن دون ألم الاحتراق، قد لا نكون عارفين بسحب يدنا من النار، عندما نكون محيَّرين، في مكان آخر، وما شابه. فهو أثر جانبي مشؤوم نعاني منه. ألم يكن بإمكان الله أن يُصمِّم نظاماً إشاريّاً غير مؤلم؟ ويجيب هتشيسون بالقول، إن ذلك لم يكن لينجح. فأنت تحتاج شيئاً لا يقتصر على تحذير الناس، وإنما تدفعهم لاتّخاذ عمل علاجي. وكما تبدو الأشياء، نرى أن الحمّى ومصادر الألم الموجعة جداً لا تمنع الناس عن الرذيلة، بصورة دائمة[16].

إذاً، حسناً، ماذا لو أن الله يتدخل في النظام عندما لا تكون السِّمة المشؤومة مطلوبة؟ لنفترض أنه خفَّف ألم الفاضلين الصالحين الذين لا يحتاجون للإصلاح.

ذلك، غير وارد، في رأي هتشيسون، إذ، عندئذٍ، لن يكون هناك، وبكلام صحيح، نظام أشياء. فإحدى فوائد النظام تتمثَّل في إمكانية الاعتماد عليه، وهذا ما يسمح لنا بتحقيق خيرنا عبر ممارسة قوانا المميّزة، قوى العقل النفعي. وإذا افترضنا أن الله عليه، وبصورة دائمة، أن يكيّف قوانين الحالات الجزئية، فستكون النتيجة أن ذلك "فوراً، سوف يتجاوز كل اختراع وكل رؤية للبشر، وكل عمل حكيم"[17]، ناهيك عن أن إزالة جميع العقبات في طريق خيرهم لن تترك مجالاً للفضيلة النشطة.

لذا، فإن تصميم نظام يكون لخير مخلوقات ذات عقل نفعي لم يترك لله خياراً سوى أن يضع قوانين ويتركها تعمل من دون تدخّل. فعبّر عن خيره بالامتناع عن الأعاجيب.

وهكذا، فإن أولوية النظام استبعدت التدخلات الأعجوبية. غير أنها همَّشت التاريخ، أيضاً. فالطبيعة "التاريخية" لليهودية، المسيحية، والإسلام ـ أي، الحقيقة المفيدة أن الإخلاص والتقوى مركزَّان على حوادث تاريخية أساسية مثل: سيناء، التجسّد، إعطاء القرآن ـ طبيعة مرتبطة ارتباطاً داخلياً بإقرارها بالبعد الإضافي. فتلك الأحداث كانت ظواهر ثوران لقوة الله المؤكدة في حياة البشر، وقوتها المستمرة في حياتنا تتطلب أن تحافظ على استمرارية غير متقطعة مع تلك اللحظات، عبر التقاليد. فحالما تصير فكرة النظام رئيسية، لا يعود هناك معنى لإعطائها وضعية حاسمة، في الحياة الدينية. وسيكون إحراج للديني القول بأنه محدود بالاعتقاد بأحداث جزئية تفصل جماعة عن أخرى، وهي عرضة لاعتراضات تافهة، في كل الأحوال. فحقائق الدين الكبرى شاملة. والعقل يستنبطها من المجرى العام للأشياء. وهناك فجوة تفصل تلك الحقائق ذات المحتوى الشامل عن حقائق التاريخ الجزئية. وهذه الحقائق أعجز من أن تدعم ذلك المحتوى الشامل. وكما قال ليسنغ[18] (Lessing) (إن الحقائق التاريخية العَرَضية لا يمكن أن تفيد كبرهانٍ على حقائق العقل الضرورية (Zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von notwendigen vermunftwahrheiten nie werden).

وقبل طرح هذه المعتقدات كلها جانباً، يمكن للمرء أن يعطيها بعض

التبرير كجزء من أصول تدريس النوع الإنساني، والذي احتاج، في أطواره الأولى مثل تلك القصص لكي يقبل النظرة الروحية العليا، والقادر على فهمها عصر فلسفي مباشرة. تلك كانت وجهة نظر ليسنغ[19] غير أن الدين الناضج الذي ظهر، في الأخير، اقتصر على المبادئ الجوهرية. وفي صياغته الأعم يمكن اختزاله إلى القضايا الثلاث الآتية: وجود إله خالق، عنايته الإلهية، وحقيقة وجود حياة أخرى فيها ثواب وعقاب[20]. أما الوحي الذي ربط ربطاً جوهرياً بالدين التاريخي، فقد غدا غير ضروري، لأن تلك "الحقائق" صارت مُتاحة للعقل وحده. فصار الدين الحقيقي هو الدين الطبيعي، في نهاية المطاف.

آمل أن يكون البحث السابق قد أوضح جاذبية مذهب الربوبيّة. وأحد المظاهر -وهو الذي بحثته في الفصل السادس- تمثَّل في قوة المثال الأعلى، مثال العقل ذي المسؤولية الذاتية. فهنا نجد ديناً عقلياً بالمعنى الكامل لا يلجأ إلى مرجعية ذات أساس تاريخي. وغالباً ما أعطي هذا انتباهاً استثنائياً في المناقشات والبحوث الخاصة بمذهب الربوبيّة، اليوم. وقد قصدت من نقاشي، هنا، أن أبيّن وجود مظهر آخر لدافعه، وهو أنه، أيضاً، اعتمد على مثل عليا معينة جذورها عميقة في التقليد المسيحي نفسه.

2.16

هذا العنصر الأخير الخاص بالتحريك يشرح سبب كون النظام الذي أعجب به الربوبيّون، في ذلك القرن، مختلفاً جداً عن النظام في التقليد القديم، بالرغم من جميع عناصر الاستمرارية.

وقد قدَّم ألكساندر بوب (Alexander pope) في كتابه: **مقالة عن الإنسان** (*Essay on Man*) تعبيراً بليغاً عن هذه الرؤية للنظام. ففي الاستمرارية ذات التقليد الطويل، رآه "سلسلة عظيمة للوجود"، قال:

"سلسلة وجودية واسعة! بدأت من الله، إلى الطبائع الأثرية اللامادية، إلى الملاك، فالإنسان، والوحش، والطير، والسمك، والحشرات، إلى ما تعجز العين عن رؤيته ولا منظار يستطيع بلوغه، من اللانهاية إليك، ومنك إلى العدم".

أو أيضاً:

الجميع ليس إلا أجزاء من كل هائل مذهل جسده الطبيعة، والله روحه[21].

ويبدو هذا مثل التصوّر المألوف، والذي تمَّ إحداثه لقرون عديدة. وهو كذلك في بعض المعاني. وقد بيّن لفجوي (Lovejoy) المدى الذي تعود إليه فكرة سلسلة الوجود العظيمة[22]. وما دعاه "مبدأ الوفرة والكمال أشار إليه البابا، بعد قليل في تلك الرسالة الإنجيلية نفسها[23]. ولم يكن البابا في ذلك استثنائياً، فقد كان ذلك الجانب من النظرة التقليدية حيّاً جداً. ولوك أيضاً، اعتبر أمراً مسلَّماً به القولُ، إن الله خلق الكائنات لكي يملأ جميع مستويات الوجود الممكنة وذكر هتشيسون الفكرة ذاتها في الثويديسيا (Theodicy) التي وضعها، في الفصل الذي اقتبست منه، أعلاه[24]، أعني: لا بدَّ من أن يحتوي العالم على بعض النقائص، لأن الله يخلق كائنات إلى الحدّ الذي يبلغ فيه تفوق الخير على السيئ نقطة التلاشي. وقد أعلنت مناصرة هذا المبدأ ومُجِّد من قِبَل لايبنتز[25]. غير أن هناك فرقاً مهماً. فبيان الباب الذي قال: "الطبيعة كلها ليست إلا فناً، لا تعرفه أنت"[26] سبق أن ألمح إلى ذلك. فالنظام المطلوب منا أن نعجب به هنا، ليس بنظام ذي معانٍ معبَّر عنها أو مجسَّدة. فالذي يجعل مجموعة الكائنات، المولفة للعالم، نظاماً، ليس لأنها تحقق كلاً من الإمكانيات المترابطة، بشكل رئيسي ـ بالرغم من أن شيئاً من ذلك بقي في مبدأ الوفرة[27] ـ كما نرى. والشيء الرئيسي الذي يجعل موجودات العالم في نظام هو أن طبائعها تتشابك. فأهداف كل موجود واحد أو الوظائف العلّية التي يمارسها كل واحدٍ، تترابط مع الموجودات الأخرى بحيث تدخل في كل متناغم. فكل واحد منها يخدم نفسه يكون خادماً النظام كله.

وقد قُدِّمت هذه الرؤية الجديدة عن طريق صورة تقليدية أخرى، وهي:

"انظر حول العالم، وتطلع على سلسلة الحب الذي يربط كل ما هو في الأسفل وكل ما هو في الأعلى"[28].

وتتجلّى سلسلة الحب، وبشكل بارز، في أفلاطونية فيسينو التي كان لها تأثير واسع خلال عصر النهضة صعوداً إلى الحقبة التي ننظر فيها، الآن، وعبر

أفلاطونيـي كمبردج، وشافتسبوري، بعد ذلك. وفي السطر الذي تلا ذاته، أشار البابا إلى "الطبيعة اللَّدِنَة"، وهو المصطلح الذي يخص مدرسة كمبردج، كما صار يخص الرومنطيقيين، لاحقاً. غير أن فيسينو رأى أن السلسلة وظفت في نظرية فيض خاصة بالأفلاطونية الجديدة، أي: الأعلى يحب الأدنى الذي يفيض منه، والأدنى يحب الأعلى، باعتباره فيضاً منه أو تعبيراً عنه، بمعنى من المعاني. وكانت عقيدة الحب، عند أفلاطون، الواردة في محاورة الندوات (The Symposium) جوهرية لتلك النظرية.

غير أن سلسلة الحب، عند البابا، تمثَّلت في ذلك الترابط في الخدمة المتبادلة التي تُقدمها موجودات هذا العالم ذي الوظائف المتناغمة، واحدها للآخر. ولا شك في وجود مذهب عضوي (Organicism) في النظرات القديمة إلى النظام، أي: الموجودات المختلفة في العالم يعتمد واحدها على الآخر ويدعمه. غير أن السؤال هو، أين هو ذلك الاعتماد المتبادل عندما يتدفق من الحقيقة المفيدة أن كل شيء يثبت في مكانه المنظَّم في الكل، وبغير ذلك سيحصل ارتداد إلى الفوضى؟ انظر خطاب أولسيس (Ulysses) في رواية شكسبير: **ترويلَسْ** (*Troilus*) عندما قال: "انزع مجرد درجة، أرخ الوتر/ وأصغِ للضجيج الذي سيتبع" (I, 3, 109 - 110)، وبعد ذلك، يتَّخذ الدعم صورة سببٍ فاعلٍ مباشر: مثلاً، الأشياء يطعم واحدها الآخر. والأبيات عن سلسلة الحب تتابع:

"انظر كيف تعمل الطبيعة اللدنة لتلك الغاية فالذرات المفردة يميل واحدها للآخر، يجذبه، ينجذب إليه، وما يليه في الموضع يشكل جاره ويدفعه للعناق.

انظر بعد ذلك إلى المادة الممنوحة حياة مختلفة وركّز على المركز الواحد ترَ أن الخير العام ما يزال. انظر إلى الخضروات التي تموت وتحفظ الحياة، وانظر الحياة تنحل إلى خضراوات من جديد: فكل الأشكال التي تفنى تأتي مكانها أشكال أخرى (وبدورنا، نحن نعيش ونموت) مثل الفقاعات التي على سطح بحر المادة تولد، فهي تصعد، وتفكك، وتعود إلى ذلك البحر. ولا شيء غريب في ذلك: الأجزاء تخص الكل، الروح الواحدة الكلية الامتداد والكلية البقاء. تربط

كل كائن عظيم، وضئيل، تجعل الوحش عوناً للإنسان والإنسان عوناً للوحش، فالكل مخدوم والكل خادم: ولا أحد منعزل وتستمر السلسلة، ونهايتها مجهولة".

وبعد ذلك يمتدح الله:

الله يجد في طبيعة كل موجود سعادته العظمى الحقيقية، ويحدِّدها تحديداً ملائماً: وكما صاغ كلاً، فالكلّ ليسعده ويباركه، فعلى الحاجات المتبادلة تُشاد السعادة المتبادلة: لذا، من الأول يتدفق النظام الأبدي، والمخلوق المرتبط بالمخلوق، والإنسان بالإنسان[29].

والنظام الجديد، نظام الطبائع المتشابكة نشأ ليحلّ محل نظامٍ قائم على العقل الوجودي. وكما تآكل الأساس الميتافيزيقي للنظرة السابقة، وخاصة، مع النجاح المتزايد للعلم الميكانيكي، فقد صار بإمكان الرؤية الجديدة أن تملأ الفراغ. وهي متَّسعة تماماً مع المفهوم الحديث لطبيعة الشيء بوصفه مؤلفاً من القوى التي تعمل في داخله. فقد صار يُنظر إلى كل شيء بأن له هدفه أو ميله. وصلاح النظام يَمْثُلُ في حقيقة أن تلك الأشياء غير متضادّة بل متشابكة.

وكانت رؤية لايبنتز أكثر الصياغات المؤثرة للفكرة المفيدة أن النظام مؤلف من عناصر من ذلك النوع. وقد وصفها بالمونادات (Monads) ويمكن اعتبارها جزئيات لها – بدرجة عليا أو دنيا – هدف تميل إلى احتوائه. وهكذا، فإن لايبنتز يجمع بعضاً من الغائية (teleology) الأرسطية، في الفكرة المفيدة أن طبيعة الشيء تؤمن ظهوره في شكل معين، مع الفكرة الحديثة المفيدة أن طبيعة الشيء في داخله. وذلك، لأن الصور داخلية، بشكل غير موجود عند أرسطو، فلا بدَّ من أن يكون انسجام العالم قد "سبق تأسيسه" من قِبَل الله[30].

ومثل سابقه، يمكن أن يوفِّر الكونُ ذو المعنى، النظام الجديد للطبائع المتشابكة، الأساس لنظام أخلاقي واجتماعي. فالشكر للعناية الإلهية، لطريقة كون العالم خيراً. فنحن يمكننا أن نثق ثقةً كلية به.

"ذلك هو الانسجام العالمي العظيم، الذي ينبع من النظام، الوحدة، واتفاق الأشياء الكامل: حيث الصغير والعظيم، حيث الضعيف والقوي خلقوا

للخدمة، لا المعاناة، وللتقوية، لا الغزو، وكل واحد قوي عندما تحتاجه البقية وبقدر ما يصون، يُصان، ومجذوب لنقطة واحدة ولمركز واحد الوحش، الإنسان، أو الملاك، الخادم، السيد أو الملك"[31].

ونظرتنا التي تقول، إن الكل ليس بصحيح يجب تصويبها:

"كل الحظ، الاتجاه الذي لا تستطيع أن تراه، وكل الضجيج والتناغم اللذين لا تفهمهما، وكل الشر الجزئي، والخير الشامل: وبالرغم من الكبرياء، ومن خطأ العقل هناك حقيقة واضحة، كل ما هو موجود، صحيح"[32].

فالطبيعة، وبشكل أساسي، متناغمة وخيّرة. فالميل إلى الخير هو العمل وفقاً للطبيعة. ويمكن صياغة هذا في عقيدة محافظة جداً، ولا ريب في أن الشعار الذي ختم البابا به المقطع الذي استشهدت به يبدو مطمئناً، وإلى أبعد حدّ. فبالرغم من كل هجومات البابا على الرواقيين، بدا، أحياناً، قريباً منهم (وبذلك، بيّن عن تأثير شافتسبوري، الذي كان بمنزلة رواقي قديم أكثر من كونه مسيحياً). غير أن الطلب بالعيش وفقاً للطبيعة قد يكون راديكالياً، أيضاً. فقد يُفسَّر بأنه يتطلَّب تغييراً بعيد المدى في الترتيبات الاجتماعية. وجزئياً، يعتبر الانتقال من المذهب الربوبيّ إلى عصر التنوير الريبي بأنه يشتمل على انزلاقة إلى تأويل أكثر راديكالية. غير أنه، قبل النظر في هذا الانتقال، أريد أن أبحث، وعن كثب، ما تشمله فكرة العيش وفقاً للطبيعة.

هذه معادلة مألوفة، وبصورة مخادعة. إذ يبدو أننا ما زلنا في منطقة الفلسفة القديمة. والحقيقة المفيدة أن العمل وفقاً للطبيعة يمكن وصفها بأنها العمل وفقاً للعقل لا تفيد إلا زيادة الشعور بعدم وجود شيء راديكالي جديد، هنا. فكما أن النظام الطبيعي الموصوف بمفردات مبدأ الوفرة وسلسلة "أحب" لم يبدُ جديداً أكثر مما كان، كذلك الحال هنا. فثمَّة تغير عميق فيما يعنيه العيش وفقاً للطبيعة الذي يعضل القرن الثامن عشر عن منابعه القديمة. وأنا أعتقد أنه يجب إبراز ذلك، إذا كنا نريد أن نفهم ما الذي صيَّر المذهب الربوبيّ شعبياً وشائعاً، وما الذي، بعد ذلك، أدّى إلى قمعه، وأن نفهم الديناميكا كلها الخاصة بالأفكار الأخلاقية الحديثة.

فبالنسبة للقدماء، عنت الحياة وفقاً للطبيعة الحياة وفقاً للعقل kata

physin = kata logon. فما تكونه بالطبيعة هو الحياة العقلية، ومنه يتبع القول، إن العمل بالعقل هو مفتاح خيرنا. غير أن معنى العيش وفقاً للعقل شرح، بدوره، بفكرة ما عن النظام الذي يرتِّب النشاطات المختلفة في نظام تراتبي. ويمكن، في المطاف الأخير، ربط ذلك النظام بنظام تراتبي في الكون، كما كان الحال عند أفلاطون، أو قد يكون، وببساطةٍ، نظاماً لأهدافنا، كما كان الحال، أيضاً عند أفلاطون، وأيضاً، عند أرسطو والرواقيين. غير أنه كان يمكننا، في كل حالة، أن نرتِّب نشاطاتنا، ونسعى لبعضها مفضّلينه على البعض الآخر، وذلك، لأنه أعلى في الترتيب وفقاً للعقل. فالنشاطات العقلية هي، بطبيعتها، أعلى من النشاطات التي تشتمل على الرغبات. لذا رأى أرسطو أن حياتنا تقترب من الإله المقدَّس، عندما نفكر تأملياً باللامتغيّر، وحياة المواطنين التي فيها نتداول التفكير معاً، ونمارس الحكمة ونطوِّرها، أعلى من حياة الإنتاج والاستهلاك، وهذه، بدورها أعلى من مجرَّد اللذة الحسّية، مع أن جميعها خيرات. لا شك في أن هذا التعميم جارف، فقد لا يكون صائباً.

فالأبيقوريون لم يوافقوا، وبشكل مشهور، على هذا التحديد العام للعقل مع نظام تراتبي من الأهداف أو الأفعال. فالغايات الإنسانية يمكن اختزالها لواحدة، وهي: اللذّة، غير أن إبيقور (Epicurus) نفسه كان طفل ثقافته حتى أعاد إدخال ما يشبه التمييزات التراتبية بين الملذّات، مميِّزاً تلك التي لها قيمة أكبر لأنها أدوم والألم والقلق اللذان يرافقانها أقل. ومع ذلك، كان للأبيقوريين فضل في تسوية راديكالية للأهداف، وذلك كان سبب ظهورهم، في القرون، التي أدَّت إلى عصر التنوير.

غير أننا إذا أهملنا الإبيقوريين، فإننا نستطيع أن نرى أن أخلاق الحياة العادية، التي نشأت في العصر الحديث تقف متضادة تضاداً قوياً مع المجرى السائد للفكر القديم. فهناك بعض النشاطات أبرز -وهنا نذكر العمل في حرفة، وحياة الأسرة- ولم يكن ذلك بفضل مرتبتها التراتبية، في ضوء الطبيعة العقلية للإنسان، وإنما بفضل خطة الله. وهذه النشاطات توصف بأنها مهمة وذات مغزى، لأنها تعرِّف كيف قصد الله أن يعيش، وما الذي صمّمه لنا عندما خلقنا. وينتج عن ذلك أنه، لكي نعرف ما يجب فعله نحتاج لرؤية تعرّفنا على غايات الله، وليس لرؤية لنظام الطبيعة التراتبي. ويتبع أيضاً، أن ما نحن مدعوون لفعله ليس مجرد

العمل وفقاً لمرتبةٍ طبيعية ما، وإنما القيام بالنشاطات المحدَّدة وبمعرفة كاملة بصفتها المميزة المحدَّدة.

وهكذا، فإن هذه الأخلاق تشتمل على نوعين من التقابل. التقابل الأول هو مع مجموعة من النظرات الخاطئة، التي لم تقدِّر الصفة المميزة المحدَّدة لنشاطات الحياة العادية، مثل نظرات الأخلاق التقليدية نفسها التي تعتبر أشياء أخرى أنها ذات مرتبة أعلى. أما التقابل الثاني فنجده في الطريقة الخاطئة في عيش تلك النشاطات، أعني، عيشها بطريقة لا تقرّ بأهميتها ومغزاها في خطة الله، كما يكون عندما نعيشها لأنفسنا، أو لمجرد اللذة والكسب، وليس من أجل الله، والذي ظهر في بحث سابق أعني: رفض التراتبية القديمة للنشاطات، وتعريف المسألة الأخلاقية الحاسمة بوصفها تفيد كيف يحقق الإنسان حرفته، ويعيش حياته الزوجية. فالمسألة ليست مسألة الأعمال الخاصة بالشخص الخيّر، وإنما كيف ينفّذ الإنسان ما يفعله كل إنسان. فالله يحب صفات الأفعال (Adverbs).

وقد حدث التدفق الطويل من الثيولوجيات الأرثوذكسية للحياة العادية إلى الرؤى الربوبيّة عن الطبيعة في ذلك القالب الأساسي. فلم تُحدَّد النشاطات الحاسمة برؤية نظام تراتبي طبيعي، وإنما بالغاية التي خلق لها البشر. وعلى كل حال، لقد لم يعد ذلك، الآن، مسألة غايات إلهية غامضة أظهرت لنا في الوحي، وصارت تُقرأ في تصميم الطبيعة ذاتها. ومن وجهة النظر هذه، يبدو المذهب الربوبيّ كأنه مرحلة، وفي مرحلة لاحقة، سيكون تصميم الطبيعة ذاته كافياً لإظهار نشاطات الحياة العادية.

حتى الآن، يمكننا أن نرى كيف أن "العيش وفقاً للطبيعة" له معنى مختلف عن المعنى القديم. فهو لم يعد يعني العيش وفقاً لتراتبية أهداف العقل (الجوهرية). وإنما صار يعني العيش وفقاً لتصميم الأشياء. وبكلمات أخرى، نقول، إن ما جعل طريقة الحياة الصحيحة خيراً لا يَمْثُلُ في أنها تعكس المرتبة المتأصّلة الخاصة بنشاطات معينة بوصفها عقلية، وإنما تتبع تصميم الطبيعة، ووفقاً لأهميتها لتلك النشاطات الموصوفة بأنها مهمة بحسب ذلك التصميم. وكما رأينا، إن هذا النظام يهدف إلى التناسق في الأهداف المتشابكة. فما يميّزه، كل نوع من الأشياء، هو الأهداف التي تجعل الشيء يتشابك مع الأشياء الأخرى،

كلها. ذلك هو تعريفنا العيش بحسب الطبيعة، الآن. فما لدينا هو نشاطات ذات صفات مميَّزة ومستمرة مع الأخلاق الثيولوجية التي أنشأتها، وليس عقلاً تراتبياً.

وهذا يشتمل على نوعين من التقابل، مثل السابق. فهناك تقابل نظرات، وبشكل رئيسي، النظرات التراتبية القديمة، التي أخفقت في رؤية النشاطات التي تميّزت. وهنا، استمرت فلسفة القرن الثامن عشر، فلسفة النظام الطبيعي في التأكيد على الحياة العادية في مصادقتها على ميولنا الطبيعية للذة والابتعاد عن الألم، ودافعنا المألوف للحبّ الذاتي. وقد رأى بوب (Pope) "مبدأين يحكمان في الطبيعة الإنسانية"، وهما: حب الذات، والعقل. ويجب أن لا يتعارضا، قال:

"دعْ المدرّسين البارعين يعلمون هؤلاء الأصدقاء على القتال، ويكونون توّاقين للانقسام أكثر من الاتحاد وتنشق النعمة والفضيلة، الحسّ والعقل بكل براعة الذكاء المتهوّرة.

....

فحبّ الذات والعقل يطمحان لغاية واحدة، ويتجنّبان الألم ويرغبان في اللذّة إلا أن الجشع يلتهم أشياءه. وهذا مذاقه عسل، ولا يؤذي الزهر: اللذة، أو الخطأ أو المفهوم فهماً صائباً هو شرّنا الأعظم، أو خيرنا الأعظم.

وبعكس الرواقيين، امتدح حياة الجهد النَشِط، كما تكون الحال عند التحرك بعاطفة نجهدها وراء ما نرغب.

"دع الرواقيين يتباهون باللامبالاة الخاملة ففضيلتهم ثابتة، وهي ثابتة جامدة كما لو أنها في جليد.

....

فالعاصفة الصاعدة حرَّكت الروح، فيمكن أن تخرّب أجزاء، لكنها تحفظ الكل. فعلى محيط الحياة الواسع، نقلع بأشكال مختلفة، فالبرنامج هو العقل، لكن العاطفة عاصفة هوجاء، فلا نجد الله وحده في الهدوء الساكن، فهو يمتطي العاصفة، ويمشي فوق الريح"[(33)].

أما التقابل الثاني ملتقاه في الطرق الخاطئة في عيشنا أهدافنا المميّزة. وهذا يعتمد على العقل. غير أن العقل، هنا، هو العقل النفعي. فليس له علاقة

برؤية تراتبية طبيعية. وبحسب الصورة التي رسمها بوب (Pope)، فإن العقل موجود ليرشد العاطفة، لكن العاطفة هي التي توفِّر كل القوة المحرِّكة. وعلى كل حال، نقول، إن العقل النفعي يتدخَّل بطريقتين ليستا منسجمتين.

أولاً، هو يبيّن لنا أن أفضل خطة لتعظيم مكاسبنا الخاصة تكون بالتلاؤم مع موقعنا الصحيح في النظام المتشابك. فكل شيء خُلق بحيث يكون خير كل واحد مفيداً خير الكلّ، لذا، فإن مصلحتنا الكبرى يجب أن تكون في العمل للخير العام. **وثانياً**، هذا الكلّ نفسه هو مخلوق عظيم للعقل النفعي، والآن، مخلوق من الله، الذي أحاط بتعظيم شامل. ويمكن لقوانا العقلية، التي تمكننا من رؤية ذلك، أن ترفعنا حتى ندرك الكل، وبهذه الطريقة، تجعلنا نريد المزيد وما هو أكثر من منافعنا الجزيئية.

هذان السبيلان يخرجاننا من التركيز الضيق على الإرضاء المباشر لأنفسنا وحدها إلى التزام ذي قيمة بالخير العام الطويل المدى. وقد رأينا، في الفصول السابقة، أن نزاعاً جدلياً مهماً اندلع حول هذه الأمور، ولم يسمح أخلاقيو النظرة العَرَضية الخارجية إلا للأول. والتيّار الرئيسي لمذهب الربوبيّة شمل السبيلين. ومن الأهمية بمكان الإدراك بأن "الحب الذاتي والحب الاجتماعي الحقيقيين هما هما"[34]، وهما، أيضاً، لهما القدرة على التعاطف، عمل الخير العام، وهذا ما أنشأه الإدراك العقلي لنظام الطبيعة الكلّي.

"وهكذا، يدفع الحب الذاتي إلى الاجتماعي، إلى الإلهي، يعطيك لتجعل سعادة الجار تتألّق.

فهل هذا قليل لقلبك الذي لا حدود له؟ وسِّعْهُ، واجعلْ لأعدائك نصيباً، أدرك عوالم العقل، الحياة، والإحساس، كلها في نظام محكم من الخيرية:

الأسعد كالألطف، وبكل درجة، وعلوّ النعمة ليس إلا علوّ الإحسان"[35].

وهكذا، يكون العيش وفقاً للطبيعة معادلاً، من جديد، للعيش وفقاً للعقل. غير أن هذا يعني، الآن، العيشَ بتقدير كامل للتصميم المتشابك. ويمكن أن يعني هذا، وفي الحدّ الأدنى، الحصول على المنفعة استراتيجية الكاملة من معرفة

المرء التصميم. أما بشكل كامل، فإنه يعني إيجاد المرء سعادته القصوى في توسيع التصميم ذاته. وفي هذه الترجمة الأخيرة والأعم، فإنها تشبه كثيراً النظرة الدينية التوحيدية التي نشأت منها، أي: تتطَّلب الحياة الصالحة من المرء، وهو يقوم بالنشاطات الموصوفة بأنها مهمة، أن يناصر الروح الخاصة بكل ما أدّى إلى وصفها كذلك. وقد دلَّت هذه العبارة الأخيرة، في النوع الديني التوحيدي، على الله، أما في مذهب الربوبيّة فقد اتجهت نحو الدلالة على تصميم الطبيعة. وفي أي من الحالتين، كان البشر مدعوين إلى منظور أوسع، إلى الاشتمال على الكلّ. فما كان يحسب إحساناً امتزج الآن بعمل الخير للآخرين.

وهكذا نقول، إن العيش وفقاً لتصميم الطبيعة عنى، من الوجهة السلبية، تجنّب أنواع ثلاثة من الانحراف، هي: (1) يُعرَّف الأول بالرذائل المعروفة، تقليدياً، وهي: الكسل، الانغماس في الشهوات، والفوضى، والعنف. غير أن استثناء هذه، الآن، غالباً ما يسوغ بمفردات العقل النفعي، لا التفوّق التراتبي في النظام والاستقرار على الاهتياج والعاطفة ـ كما أوضح بوب (Pope) في مقطعه المضاد للرواقية (2) علينا أن نتجنَّب خطأ التقليل من قيمة الحياة العادية، أو الحبّ الذاتي الطبيعي، باسم نشاطات يفترض أنها "أعلى" أو أرفع أو دوافع روحية، وخاصة باسم مفهوم تراتبي للعقل يجعله في مقابل الحبّ الذاتي ("دعْ المدرّسيين البارعين يعلمون هؤلاء الأصدقاء على القتال").(3) علينا أن نتجنَّب خطأ إدانة الحبّ الذاتي الطبيعي بأنه آثم، إثماً لا سبيل إلى إصلاحه. فعلينا أن نعرف أن البحث عن السعادة بريء، وفي حدّ ذاته. فهو جزء من التصميم موصوف منه، بأنه مهم. علينا أن نرفض جميع الأخلاقيات الزهدية.

إن تجنّب هذه الانحرافات الثلاثة جعلنا نسعى وراء سعادتنا، بطريقة عقلية. غير أنه، بالإضافة إلى ذلك، نقول إننا قد رأينا، منذ قليل، أن العيش وفقاً للعقل والطبيعة يتطلَّب منا أن نرتقي إلى النظر إلى الكلّ ونشغل نفوسنا بالسعادة العامة. فلا بدَّ من إضافة عمل الخير إلى السعي العقلي للسعادة، إذا كنا نريد أن نعيش عيشاً كاملاً بحسب تصميم الطبيعة ـ بالرغم من أن هذا، وبحسب النظرة العَرَضية الخارجية، لا يشمل شرطاً إضافياً، لأن عمل الخير هو أفضل استراتيجية للسعادة الشخصية.

وهكذا، نرى، أنه بالرغم من التشابه اللغوي مع القدماء، فإن الأخلاق التي لدينا لم تعد قائمةً على نظام تراتبيّ متأصِّل، وإنما على نشاطات لها صفات مميِّزة. وظلَّ العقل مهماً، والكائنات التي تحوز عليه ظلَّت في مرتبة أعلى في سلسلة الوجود. غير أنه لم يعد يكفي لتحديد الخير بالعمل كعلامة هادية بحسبها تُرتَّب النشاطات. فهذه تحصل على أهميتها ومعناها من التصميم. لذا، فإن مصدر أهمية العقل (النفعي) متمثِّل في كونه طريقة أدائنا لدورنا في ذلك التصميم.

ولم يكن السبب وحيداً ومن دون تحدٍّ، حتى في هذا الدور. إذ يمكن اعتبار الفهم العقلاني سبيلنا الوحيد للتوصّل إلى فهم التصميم وتقديره. وليس هذا التصميم مجرد حقيقة عن علاقتنا بالكل، فقط، فهو منظور في تركيبنا،مثلاً، في نزعات وميول طبيعتنا الخاصة. ومدخلنا له مباشر أكثر من مدخلنا إليه عبر فهم عقلاني لبنيتنا. فيمكننا الدخول إلى تصميمنا عبر رغباتنا ومشاعرنا الخاصة.

والانتقال من نمط الدخول العقلاني الاستثنائي إلى نمط يعطي دوراً للشعور، أيضاً، هو ما كنا رأينا في الانتقال من لوك إلى شافتسبوري إلى نظرية هتشيسون الخاصة بالمشاعر الأخلاقية. وقد صار هذا التيّار السائد للفكر الربوبيّ. كذلك، فإن سبيلنا للاتصال بتصميم الطبيعة يوجد كله في داخلنا، في المشاعر الطبيعية، مشاعر التعاطف وعمل الخير.

وهذا يسمح لنا أن نوضح توضيحاً أفضل الانتقال إلى الذاتية أو الاستبطان الذي وصفته في الفصل الخامس عشر. فقد كانت تكفي، عند القدماء، الإجابة عن السؤال: لماذا شكل الحياة الصحيح هو خيري؟ بالإشارة إلى أني أمثِّل حياة عاقلة. وهذا ما وضع تراتبية النشاطات التي بلغتها سميت تلك الحياة الصحيحة كذلك، والكائن العاقل لا يمكنه إلا أن يحب ويوافق على هذا النمط من الوجود. أما الآن، فقد صار النمط الصحيح للحياة بلغة كيفية تصميم الأشياء، بما في ذلك نفسي. ويشمل هذا التصميم كوني أحوز على ميول معينة، رغبات، ومشاعر. فمعرفة الخير لا تقتصر على فهم نظام تراتبي. فهي تتطلَّب أن أعرف ميولي الخاصة. وليس هذا لأني أتبنّى أخلاقاً ذاتية أو أخلاقاً قائمة على مجرد تصوّرات. فالأشياء ليست صحيحة لأني أميل إليها. فما هو صحيح هو الذي يدخل في تصميم، تشكل فيه مشاعري جزءاً لا يتجزأ.

ذلك كان تفكير هتشيسون. مشاعرنا جزء لا يتجزأ من نظام العناية الإلهية كله. فمن دونها لا تكون الأشياء على حالها، إذ قد تسوء[36]. ولا يعود ذلك لأن بعض الأشياء تكون صحيحة، لأنها أشارت إلى صحتها. وإنما لأنها كذلك بوصفها جزءاً من النظام كله. فاعتبار هتشيسون صاحب معناه اعتباره من منظور مفارقة تاريخية، أو خارج السياق، هذا، على الأقل. وحالما تجرف مذهب العناية الإلهية بعيداً، حالتئذٍ تطرح المسألة العميقة والمقلقة. وهذا ما حصل عند هيوم. غير أن ذلك يمسخ هتشيسون.

ما كنت أصفه، هنا، في الانتقال من نظرية العيش وفقاً للطبيعة، القديمة إلى الحديثة، وهو تغير كبير في فهمنا للخير التكويني. فتصميم العناية الإلهية للطبيعة مقابل النظام التراتبي العقلي، احتل المركز، الآن. وصارت الأفكار المختلفة عن المنابع الأخلاقية منسوبة لهذا: ما إذا كانت تلك تقع في العقل وحده أو في مشاعرنا، أيضاً. وما نختاره يعتمد على ما نفتكر أنه يوصلنا إلى التصميم.

ومهما اخترنا، فهو يمثل استبطاناً بالنسبة إلى النموذج القديم. حتى لو اخترنا مثل ربوبيّة لوك أن يكون العقل النمط الوحيد لوصولنا، فإنه سيكون الآن، عقلاً نفعياً، وهو يبدأ من حقائق واقعية تختص بميولنا، وبما يجلب لنا اللذّة والألم. وإذا تتبعنا هتشيسون، فإن التحوّل إلى الداخل سيكون أوضح، إذ عبر اعتمادنا على مشاعرنا يمكننا أن نقبل تصميم الأشياء ونبتهج به.

وقد مالت تلك الصورة الربوبيّة لتكون سائدةً مع تقدّم القرن[37]. والاتجاه نحو خيار الشعور أحدث ثورة في الفهم الفلسفي للشعور. ويمكننا تتبعه في تغير المفردات: فكلمة "شعور" نفسها، التي احتلت جزئياً محل كلمة "عاطفة" تدل على الإصلاح الذي حدث لحياة الشعور.

ويقع في أساس ذلك تغيّر عميق جداً في البسيكولوجيا الأخلاقية. فقد فهم القدماء العواطفَ، وبشكل رئيسي، من خلال علاقتها بالحياة الأخلاقية. وقد اعتبر ذلك، بأنه يَمْثُل، رئيسياً، في كونها تقديرات ضمنية لخير وسوء غاية ما أو حالة من الشؤون. واكتفى الرواقيون بتعريفها بأنها "آراء". غير أن أرمطو نفسه، الذي كان أبعد ما يكون عن هذه النظرة الاختزالية، وضع كهدف أخلاقي، حالة تكون فيها عواطفنا طيّعة تماماً لفهمنا الخير، بحيث لا يتحرك الشخص الصالح

إلا عندما يريد وللدرجة التي عليه أن يصل إليها. فالعواطف سيرشِّدها التعقّل (phronēsis).

ومع ديكارت بدأنا نرى أول تغير. فلم تعد تُعد العواطف بوصفها تقديرات ضمنية، وإنما بوصفها وظائف في الوحدة الجسدية ـ الروحية كلها. وهنا، ولأول مرة، نجد أنفسنا في الإطار الحديث، حيث التصميم هو الذي له علاقة. لذا، يجب أن يكون هدفنا إلحاق العواطف بوظائفها الملائمة. غير أننا سنفهم ما تكون عبر العقل المتحرِّر. أما الخبرة الحية للعواطف فلا تعلمنا شيئاً، إذ قد يكون مضلِّلاً. وفي نهاية المطاف، يجب أن لا تعمل عواطفنا إلا كما يبيّن لنا الفهم المتحرّر ما يجب أن تعمل.

وبنظرية القرن الثامن عشر الخاصة بالمشاعر، حصل تغيّر عميق آخر. غير أنه ظل مسألة تصميم، إلا أن مدخلاً نموذجياً إليه، صار عبر الشعور، على الأقل. وصارت المشاعر معيارية الآن. فنحن نكتشف ما هو صحيح، جزئياً، على الأقل، باختبار مشاعرنا المعيارية. وقد يشمل هذا تغلّبنا على الآثار الانحرافية للرذيلة أو للرأي الخاطئ ـ أشار هتشيسون كيف تجعلنا النظرية العَرَضية الخارجية لا تقدر مشاعرنا الأخلاقية، وهذا يخمدها. وقد يكون علينا أن نستعمل عقلنا لكي نصوِّب هذه الانحرافات، كما قال هتشيسون. غير أن ذلك لا يقلِّل من الحقيقة المفيدة أن مدخلنا الكلي إلى منطقة الخير والشر تلك يعتمد على شعورنا الأخلاقي، تماماً، مثل تصحيحي الإدراك اللوني المنحرف عبر حسبان حالتي المَرَضية لا يلغي حقيقة أني لا أدرك اللون إلا عبر حسّي البصري(38).

صار الشعور، الآن، مهماً، لأنه، وبشكل من الأشكال، محكّ الخير الأخلاقي. وليس لأن الشعور بأن شيئاً هو خير يجعله كذلك، كما يعتبر التأويل الخاص بنظرية التصورات المحتملة، وإنما لأن الشعور المعياري غير المنحرف هو سبيلي للدخول إلى تصميم الأشياء، الذي هو الخير التكويني الحقيقي، الذي يحدِّد ما هو خير وما هو سيئ. ويمكن تصويب هذا الشعور بالعقل عندما ينحرف، غير أن الرؤية التي يقدّمها لا يمكن تعويضها بالعقل. فلم يعد الأمر مجرد تقدير ضمني للأشياء يجب أن ينسجم مع تراتبية العقل المتاحة والمستقلة. كما لم يعد مجرد المصاحب العاطفي لوظيفة مفهومة جيداً وتنتظر أن تصير معيارية من قِبَل

عقلٍ متحرِّر. فهو، ذاته، مقياس جزئي للخير، وعلى العقل أن يحسب حسابه. فهو يتمتَّع بمرتبة غير مسبوقة، في الحياة الأخلاقية، لم تنسجم معه النظرية القديمة ولا النظرية المسيحية.

إن المرتبة الجديدة للشعور تكمل الثورة التي ولَّدت نظرة جديدة للطبيعة بوصفها معيارية، ومختلفة، كلياً، عن النظرة القديمة. فعند القدماء، بدت الطبيعة هي التي تقدم لنا نظاماً يحركنا لحبه، وتمثّله، إلا إذا كنا منحرفين. غير أن النظرة الحديثة، من جهة أخرى، تقرّ بالطبيعة أنها منبع الدافع الصحيح أو الشعور. وهكذا، فإننا نواجه الطبيعة بصورة نموذجية ومركزية، لا برؤية نظام، وإنما باختبار الدافع الداخلي الصحيح. فالطبيعة كمعيار هي ميل داخلي، وهي جاهزة لتصير الصوت في الداخل، الذي سيطلقه روسّو (Rousseau) والذي يترجمه الرومنطيقيون إلى باطنية أغنى وأعمق.

17

ثقافة الحداثة

1.17

كنت أتتبّع تطور حركة، كانت، في الواقع، بمنزلة تحوّل كبير في عقيدة الخير التكويني المرتبط بالطبيعة: من الفكرة التراتبية للعقل إلى مفهوم تصميم العناية الإلهية، الذي ميَّز نشاطات معينة بوصفها مهمة. وشملت تلك النشاطات تلك التي تمَّ تأكيدها في الثيولوجيا السابقة الخاصة بالحياة العادية. غير أن النقلة الربوبيّة التي زادت من وزن النظام الطبيعي المتشابك تشابكاً كاملاً، فتحت الطريق لدورٍ للشعور جديد وغير مسبوق.

وكنت أتتبع كل ذلك عبر كتابات فلاسفة: بدءاً من الأخلاقيين القدامى، إلى ديكارت ولوك، إلى شافتسبوري وهتشيسون. غير أن اللافت في هذا التغيّر هو حدوثه في الثقافة كلها. ومن هذه الناحية، هو يوازي (ويتداخل في) الانتشار الواسع جداً لمبادئ الاستقلال الذاتي وممارسات الفحص الذاتي التي تحدثت عنها في نهاية القسم الثاني. وفي كل حالة من الحالات، ساعد الفلاسفة على صياغة التغير، ولا ريب في أن تلك الصياغة أضافت قوة ودفعاً له. غير أنهم لم يكونوا المولِّدين له، كما لم يكونوا صانعيه من دون عون.

ولتقدير ذلك، أريد أن أنظر خارج الفلسفة إلى حركات واسعة معينة خاصة

بثقافة القرنين السابع عشر والثامن عشر، أعني: إلى التقييم الجديد للتجارة، إلى نشوء الرواية، إلى الفهم المتغير للزواج وللأسرة، وإلى الأهمية الجديدة للشعور.

وقد سبق لي أن تحدثت عن القيمة الجديدة التي أضفيت على النشاط التجاري وتحصيل المال في القرن الثامن عشر. ونشأت فكرة «التجارة الناعمة» (le doux commerce) وأفترض أن يسعى النشاط التجاري إلى اتّخاذ عادات وأعراف أكثر «مصقولية» و«ألطف»[1].

كذلك يمكن تتبّع نشوء هذا التقييم الجديد للحياة التجارية في انحسار أخلاق الشرف الأرستقراطية، التي كانت تؤكد على الشهرة المكتسبة في الأعمال العسكرية. طبعاً، لم يكن ذلك ليحصل من دون صراع. وكان أحد النزاعات الجدلية الحاسمة والجارية في القرن الثامن عشر، في إنجلترا، على الأقل، متمثّلاً في المعركة بين النظرتين الأخلاقيتين الاثنتين. فقد أكَّدت النظرة «البرجوازية» على خيرات الإنتاج، الحياة المنظّمة، والسلام ـ وباختصار أكدت على نشاطات الحياة العادية، والنظرة الثانية أكَّدت على فضائل حياة المواطن، البحث عن الشهرة، وأعطت لفضائل المحارب موقعاً مركزياً[2].

وقد انعكس التقييم الجديد فيما صار النوع «الاقتصادي» ذاته، بمعناه الحديث. وشهد القرن الثامن عشر مولد الاقتصاد السياسي، مع آدم سميث (Adam Smith) والفيزيوقراطيين. وبيَّن لويس دومون[3] (Louis Dumont) لتحوّل المطلوب في النظرة قبل أن يصير ممكناً تصوّر وجود علم مستقل لذلك الجانب «الاقتصادي» للوجود الاجتماعي. وبمفردات التصنيف المستمد من ماركس، فإن الاقتصاد يركّز على قوانين، متميزة عن (بالرغم من أنها معوَّقة من) ما يحدث في المناطق التي تكون علاقات البشر، واحدهم بالآخر، عبر السياسة والثقافة. ولا يمكن اعتبار فصل هذه المنطقة مجرد اكتشاف «علمي» وقع الناس عليه مصادفة. فهو يعكس القيمة العليا المضفاة على ذلك البعد من أبعاد الوجود الإنساني، أعني، التأكيد على الحياة العادية.

وعلاوة على ذلك، فإن العلم الجديد قام على الفكرة، غير الموجودة في العصور السابقة، الفكرة المفيدة أن الأحداث في تلك المنطقة تؤلف نظاماً ذا تنظيم ذاتي. وتلك كانت الابتداع العظيم للفيزيوقراطيين، والتي تناولها سميث، ويمكن اعتبارها الخطوة المؤسسة للاقتصاد الحديث. والحق يُقال، إن الفكرة التي لدين،

اليوم، عن «الاقتصاد» أو «الاقتصاد (القومي)» تفترض مثل ذلك النظام. وقد عكس ذلك الابتداع مظهراً آخر من مظاهر النظرة الأخلاقية التي كنت أبحثها وما أزال. فالنظام ذو التنظيم الذاتي للإنتاج والتبادل هو التجلّي الأصلي الرئيسي لنظام الطبيعة المتشابك وذي العناية الإلهية. فهو يربط المنتجين، أي، أولئك الذين يتبعون الوظيفة الإنسانية المعينة، في انسجام ثابت متبادل.

2.17

وهناك تطوّر مشهور آخر خاص بهذا القرن، ألا وهو، نشوء القصة الحديثة، وهو أيضاً، يظهر الوعي الجديد، بأكثر من طريقة.

(أ) أولًا، عكس النموذج الجديد للقصة الذي ظهر في كتابات ديفو (Defoe)، ريتشاردسون (Richardson)، وفيلدنغ (Fielding) عكس صورة الحياة العادية وزاد من ترسيخ التأكيد عليها. فلم تكن مجرد إفادة عن أن أشخاصها كانوا، في أغلب الأحيان، من الطبقة المتوسطة، أو أن الكتابات أعلت من شأن فضائل مقاولات الأعمال (ديفو) أو تناولت، أخلاقياً، قضايا الحب والزواج (ريتشاردسون). فشكل الكتابة ذاته اشتمل على المساواة. فما دعاه إريك أورباخ "Stiltrennung" الخاص بالتقليد الكلاسيكي، احتوى على فرق في الأسلوب بين المأساة والمسرحية الهزلية، والذي بيّن عن فرق بين الأشخاص، أيضاً. فالمأساة صوّرت الأبعاد البطولية لحياة الشخصيات المجمّدة بالأسلوب الملائم وهناك أسلوب آخر خصَّ الحقيقة الواقعية اليومية للناس العاديين. وما يزال هذا الفرق في المستوى واضحاً عند شكسبير في معالجته المختلفة للشخصيات ذات المرتبة الاجتماعية الدنيا التي تولِّد ارتياحاً هزلياً. وكان ذا قيمة مركزية للكلاسيكية الفرنسية، كلاسيكية القرن الكبير (le grand siècle) التي أحيت جميع القواعد القديمة.

ولا شك في أن التقليد المسيحي وفَّر بديلاً مؤثِّراً، أعني: الأناجيل تعامل أفعال الناس الوضيعين جداً والعظماء بنفس الدرجة من الجدّية. والحق يُقال، إن أحداثاً ذات أهمية عظمى للخلاص البشري كانت عبر أعمال صيّادي السمك. وقد بيّن أورباخ الوقع الكبير الذي كان لذلك على الأدب القروسطي وأوائل الأدب الحديث[4]. وتجلّى ذلك أكثر ما تجلّى في بعض الكتابات التي أوحى بها المذهب التطهّري، مثل كتاب بنيان (Bunyan) **تقدّم الحاج** (*Pilgrim's Progress*).

وهذا التقليد البديل هو، وبالتأكيد، الذي انتصر في القصة الحديثة. فشكل السرد القصصي ذاته، الرابط جزئيات الحياة - الدقيقة، أحياناً - وضع جميع الأحداث والحيوات بالأسلوب نفسه. فكانت القصة الحديثة هي التي وضعت معايير الأدب القصصي، التي جعلت فصل الأساليب القديمة يبدو غريباً عندنا[5].

(أأ) وتتعارض القصة الحديثة الجديدة مع الأدب السابق كله في تصويرها للجزئي. فهي تحيد عن حبكات القصص التقليدية وعن القصص البدئية، وتنفصل عن التفضيل الكلاسيكي لما هو عام وشامل. فهي تروي حياة الناس بأفرادهم، وبتفصيل. وكما بيَّن إيان واط[6] (Ian Watt)، كان لشخصياتها أسماء عادية ـ بخلاف شخصيات بنيان (Bunyan) مثلاً، حيث الشخصيات ذات صفات.

وهذا لا يعنى أن القصة كانت غير مهتمة بما هو عام وأن كل إشارة إلى الأصول أهملت. ولو كان الأمر كذلك، لما تمكنت من اجتذاب القرّاء في القرنين والنصف الماضيين. وقد بيّن لنا جيمس جويس (James Joyce)، في زماننا، كيف يمكن إعادة دمج الأساطير البدئية التقليدية في ما هو عام. غير أن ما هو عام ونموذجي يظهر في وصف الجزئي، وفي الناس في مواضعهم الخاصة، والناس بأسمائهم الأولى وأسماء عائلاتهم [حتى إذا كان أحد أسماء العائلات هو ديديلُسْ (Daedelus)].

ولا شك في أن ذلك التغيّر عبَّر عن نهاية النظرة إلى العالم بوصفه تجسيداً ونماذج بدئية أصلية، عالم العقل الوجودي، الذي تتبعت صياغته الفلسفية. وقلت إن طبيعة الشيء صارت تُرى في داخله بمعنى جديد. فعلينا أن نتفحص الجزئي لنصل إلى العام. ولم يكن هذا مجرد مبدأ الفلاسفة الطبيعيين، بل كان جزءاً من طريقة فهم الناس حياتهم. فأي نمط من السرد، الآن، يبدو غريباً عندنا.

(أأأ) غير أن موت النماذج البدئية الأصلية، جلب معه، أيضاً، وعياً زمنياً جديداً، فكانت القصة المكان الصالح للانتباه إلى ذلك، أيضاً. وقد أشار كتّاب متعدّدون[7] إلى المعنى الضعيف للمفارقة التاريخية الذي كان عند أسلافنا. ففي القرون الوسطى كانت الأسرة المقدَّسة تُصوَّر بالرسم التشكيلي وشبابيك من الزجاج وبثياب عصرية. وقد تُلبس مريم العذراء رداءً يشبه رداء ابنة تاجر تُوسكاني (Tuscan) وهذا يبدو متعارضاً معنا اليوم، مع ذلك، لا بدَّ من أنه كان طبيعياً، حينذاك. ويصعب علينا أن نفهم هذه العقلية فهماً كاملاً، غير أن أحد مكوِّناتها لا بدَّ من أنه كان معنى للزمن

بوصفه محل التجسّد المتواتر للنماذج البدئية الأصلية، وليس هي المتموضعة زمنياً.

ونحن نشعر بالتنافر عندما يكون لمريم سِمات امرأة توسكانية في القرن الثالث عشر عوضاً عن امرأة يهودية من القرن الأول، لأنها، عندنا، كانت تلك المرأة الخاصة، التي كان مكانها في التاريخ حاسماً بالنسبة لما كانت. غير أنه، في عقلية وُجد فيها مثل ذلك، فإن أم الربّ تنجذب نحو نموذج بدئي أصلي، وبوصفها كذلك، هي على مسافة متساوية من جميع العصور، وتنتمي إليها، جميعها، بالتساوي.

ما أومىء إليه بمصطلح «نموذج بدئي أصلي» هو نمط من الوعي مركَّب جداً وثريٌّ ويتَّخذ أشكالاً عدة تتعدّى تلك الواردة في نظرية الأفكار (المُثُل) الأفلاطونية. ونحن نلفى نمطاً آخر منه في التقليد الديني، حيث يمكن لحدثٍ أن يكون «نموذجاً» أو شكلاً سَبَقياً لآخر حدث بعده بزمن طويل[8]. وهكذا إن التضحية إسحق ينظر إليا «كنموذج» للتضحية بالمسيح. وفي مثل هذه النظرة، يرتبط الحدثان بشيء من خارج التاريخ، حيث قرابتهما الرمزية تعكس شبهاً عميقاً ما، بالنسبة إلى النعمة الإلهية[9]. فهناك شيء آخر غير العلاقات العلّيّة الزمنية يربطهما، وبالرغم من الفجوة الزمنية الكبيرة، ثمَّة معنى يبدوان فيه متزامنين. فالتاريخ يجسّد الحوادات الماوراء زمانية.

غير أن هذ المعنى للوجود في الزمن قضى عليه أفول العقل الوجودي، والفهم الجديد للعقل المتحرِّر. وكانت إحدى نتائج تشييء العالم نشوء فكرة «الزمان الفارغ المتجانس»[10] (Diachronically) زمان علم الفيزياء، الذي تترابط أحداثه بعلاقات علّيّة فاعلة، وتزامنيّاً، بتكييفات متبادلة. وقد أدى هذا إلى طرح سؤال لا يمكن تجنّيه، وهو أيضاً، وفي بعض الأحيان، لا يمكن الإجابة عنه، سؤال عن كيف نربط حياتنا الخاصة بذلك الزمن. وإن مقداراً كبيراً من أكثر الفلسفات إبداعاً في السنوات المائة الأخيرة، بدءاً من برغسون (Bergson) إلى هايدغر، انشغل في محاولة الإجابة أو إعادة صياغة ذلك السؤال. وظهرت روايات كثيرة مختلفة من ذلك، في القرنين الأخيرين، وهي التي حاولت أن تقدِّم شرحاً لأصول الإنسانية والثقافة الإنسانية، وكانت هذه المهمّة تُنفَّذ، دائماً، ومنذ القرن الثامن عشر، على خلفيّة الزمن العالمي المتجانس.

وكان لذلك التشييء للزمن أثره على الأدب، كما ذكر[11] بينيدكت أندرسون بجعلنا نتصوَّر الأحداث غير المترابطة (مؤقتاً) بأنها تحدث في نفس الوقت، في فضاء

القصة ذاته، وجعل تصوّرنا عادياً وسهلاً. وحُوِّل القارىء إلى مراقب كلّي المعرفة، قادر على رؤية تلك السلاسل من الأحداث المتكشفة والمستقلّة معاً.

غير أن معنى الزمن، الجديد، غيَّر أيضاً، فكرتنا عن الشخص، أي: الذات الخاصة المتحرّرة التي تشكل هُويّتها في الذاكرة. فهو مثل أي كائن بشري آخر، وفي أي وقت، لا يمكنه أن يجد هُويّة إلا في القصة ـ الذاتية. فلا بدَّ من أن تُعاش الحياة بوصفها قصة، كما قلت في القسم الأول. وصار يصعب، الآن، تناول القصة جاهزةً من النماذج والنماذج البدئية الأولية المقنَّة. فلا بدَّ من الحصول على القصة من الأحداث الخاصة والظروف الخاصة بهذه الحياة، وذلك يكون بمعنيين مترابطين.

الأول، كسلسلة من الحوادث في زمن العالم، فتكون الحياة، في أي مرحلة، هي النتيجة السببيّة لما حدث قبلاً. والثاني يفيد أنه، بما أن الحياة التي ستعاش يجب أن تروى، أيضاً، فإن معناها يعتبر بأنه ما يتكشَّف في الأحداث. وليس يسهل دمج هذين المنظورين، وعلى الأقل، عندما يُصاغان صياغة فكرية ويصيران مشكلة فلسفية. وذلك، لأن الأول يبدو مشكلاً الحياة، وببساطة، كنتيجة للحوادث المتراكمة، بينما يفيد الثاني بأنه يرى أن ذلك الشكل كان كامناً، وظهر عبر ما حصل.

غير أن كليهما لازمان، وبوضوح فنحن ما نحن بالأحداث، وكرواة ذاتيين، نحن نعيشهما عبر معنى تظهره الأحداث أو توضحه. فهل كان حصار تولون (Toulon) هو الذي «صنع نابليون، أو أن هذا اقتصر على توفير فرصة له ليبرهن عن رؤيته التكتيكية، وأنه جسور وذو كارزما، وباختصار، «عبقريته» وبالتالي «مصيره» في أوروبا دمَّرها القتال؟

هذا النمط من السرد الحياتي، حيث تُستمد القصة من الأحداث بذلك المعنى المزدوج، مقابل النماذج التقليدية والنماذج البدئية الأولية، أو التشكيلات السابقة، هو النمط الحديث، وبصورة جوهرية، والذي يتلاءم مع خبرة الذات الفردية المتحرّرة. وهو ما ظهر في سير الحياة الذاتية الحديثة، بدءاً من المثلين العظيمين، مثَلَي روسّو وغوته (Goethe) وهو الذي يحدِّد الشكل السردي للقصة الحديثة. وذلك هو سبب صيرورة التفاصيل الخاصة للظروف والأحداث، ونظامها الزمني، مادة

القصة. وهو ما يدعوه واط (Watt) "الواقعية الأساسية» للقصة، المجسّدة المقدّمة، أو العرف الأولي الرئيسي، المفيد أن القصة هي رواية كاملة وصحيحة للخبرة الإنسانية[12]. وكان هذا النمط من نفس جوهر الشكل القصصي الحديث، منذ بداياته في القرن الثامن عشر، وإلى وقتٍ قريب. وبلغ أحد تعابيره المميّزة في القصة التربوية (Bildungsroman) حيث صار النشوء المزدوج الناحية لشكل الحياة من الأحداث، الموضوع الواضح الخاص بالعمل.

3.17

إذا ابتدأنا من الطبقات الغنية في الأقطار الأنجلو-ساكسونية وفي فرنسا، في أواخر القرن السابع عشر، يمكننا أن نرى رفعاً متنامياً بقيمة الزواج المبني على الحبّ، والرفقة الصادقة بين الزوج والزوجة، والاهتمام المكرَّس بالأولاد. وأعتقد أن هذا لا بدَّ من أن يُفهم بوصفه مظهراً من مظاهر المعنى الجديد لأهمية الحياة العادية ـ وكأحد المواضع الرئيسية لهذا الفهم الجديد.

وكان من الطبيعي أن يترافق الفهم الجديد للزواج مع عمليتي تفريد وتبطين. فالزواج الرفيقي، افترض مثل الزواج التطهّري الذي سبقه درجةً عالية من التعهّد الملتزم العاطفي أعلى مما كان مطلوباً من قبل. لذا، نُظر إليه بوجوب الدخول إليه اختيارياً. ومنذ تلك الحقبة إلى ما بعدها تقلَّصت سلطة الوالدين ومجموعات الأقرباء الأوسع في اختيار الشريك الزوجي، وتدريجياً صار الخيار للرفيقين. وكما كان يحدث دائماً، أدّى التأكيد على الفردية والتعهّد الشخصي إلى دور أكبر للاتفاق التعاقدي. وأدّى، في بعض المجتمعات إلى تساهل أكبر في مسألة الطلاق.

وفي ثورة الحياة الأسروية هذه، تشابك المظهران الرئيسيان للوعي المتنامي. وشملت الثورة على الأسرة الأبوية (Patriarchal) تأكيداً على الاستقلالية الشخصية، وعلى الروابط المشكَّلة إرادياً، مقابل مطالب سلطة النَّسَب. غير أن الثورة اندلعت من الشعور بأن المسألة هي تحقيق ما جعلته الطبيعة مهماً، وبشكل مركزي[13].

وعندما كسب القديس برو (St. Preux) المعلم الخاص لجولي (Julie) في قصة روسّو، (*Nouvelle Héloïse*): قلب القاصر التي كانت تحت الوصاية، اكتشف أن

زواجهما معترضٌ عليه من قِبَل والدها. فاندفع إلى إعلان ملتهب عن حقوق الحب:

«مهما تكن الامبراطورية طاغية، فأنت تفترض أن حقوقي مقدَّسة، وبلا حدود. أما السلسلة التي تربطنا فتدل على مقدار السيطرة الأبوية، حتى في تقدير القانون الإنساني، وبينما نلجأ إلى قانون الطبيعة، نراك أنت نفسك تدوس على مؤسساته»[14].

وقد أدّى كل هذا التطوّر إلى خروج تدريجي للأسرة من سيطرة المجتمع الأوسع. ويرعب الناس، اليوم، وبصورة دائمة، أن يعرفوا، مثلاً، مقدار ما كانت به تسيطر القرية قبل القرن الثامن عشر على حياة أعضائها، وعلى ما نعتبره، اليوم، شؤونهم الأسروية الحميمية. لنأخذ على سبيل المثال، ألحان «السَّرِيناد» (charivari) التي التي كانت المرأة تأسر بها زوجها، وما حلَّ بها، ناهيك عن الزُّناة. وكانت ألحان السّريناد تعبيرات صاخبة عن السخرية الشعبية العامة. ففي فرنسا، مثلاً، قد يكون الزوج الذي ضرب زوجته، أو الذي يمارس دور المرأة، أو الفاسق الذي يكون زوجاً لامرأة فاسقة، هدفاً لواحدٍ من تلك التعبيرات الصاخبة. وذلك، لأنه أجاز قلب النظام الأبوي الصحيح. فلا يمكن اعتبار ذلك مسألة تخصه هو وزوجته، إذ كانت تعني الجميع، لأن النظام كان مشتركاً، وفيه يعيش جميع الأفراد.

ومع زوال تلك الفكرة الخاصة بنظام أكبر والتأكيد على الاستقلال الفردي، تقدَّمت القيمة الجديدة، قيمة العلاقة الشخصية الحميمة. فطالب الناس بخصوصية سرّية الأسرة، وكسبوها. وانعكست الحاجة الجديدة للخصوصية السرّية في تنظيم الفضاء المنزلي. ولم يكن منزل زمن ماقبل القرن السابع عشر يسمح إلا بالقليل جداً. فكان الوالدان، دائماً، موجودين مع أولادهم، في الأسر الفقيرة، وكان الأسرة كلها تحت نظر الخدام، في الأسر الغنية. أما الآن، فصارت البيوت تُبنى لتوفِّر فضاء خصوصياً، وصارت الأروقة تسمح للخدام بالحركة من دون أن يروا أحداً أو يراهم أحد، وأنشئت غرف طعام خاصة، وما شابه.

وفيما يأتي يلخِّص لنا فيليب أرييس (Philippe Ariès) الطبيعة التي كانت منتشرة للمجتمع السابق:

«لقد علمنا المؤرخون، ومنذ أمدٍ بعيد، أن الملك لم يكن يترك وحيداً. والواقع هو أنه، إلى نهاية القرن السابع عشر، لم يكن يترك أحدٌ وحده. وجعلت كثافة الحياة

الاجتماعية العزلة أمراً مستحيلاً، وكان يعتبر الذين يعزلون أنفسهم في غرفة، لبعض الوقت شخصيات استثنائية: فالعلاقات بين النظراء، العلاقات بين الذين ينتمون لنفس الطبقة لكنهم يعتمدون، واحدهم على الآخر، والعلاقات بين الأسياد والخدام ـ هذه العلاقات اليومية لم تترك إنساناً وحده»[15].

وقد ترافق نشوء، التغيرات، أعني، الزواج الرفيقي ومطلب الخصوصية السرّية. والأسرة القائمة على المحبة، وجب أن تشكل بعلاقة حميمة. فلا يمكن أن تكون ثمرة حصرية لترتيبات ذات علاقة بأسرة حاكمة والأملاك التي كانت مهمة للنسب القديم. فهي لا تزدهر إلا في الأجواء الحميمة التي أقصت طاسة السمك الذهبي الخاصة بالمجتمع التقليدي[16].

4.17

ارتبط ذلك التغيّر بثالث. ففي القرن الثامن عشر، وأيضاً، في الأقطار الأنجلو- ساكسونية وفرنسا، التي كانت تمثّل الأقطار الرائدة، من هذه الناحية، كان للشعور أهمية عظمى. وهكذا، صارت مشاعر الحب، الاهتمام، ومحبة الزوج والزوجة من الأمور التي تتطلّب تعلّقاً، وابتهاجاً، وصياغة. والشيء ذاته انطبق على محبة الوالدين لأولادهما. وكنتيجة جزئية لذلك اتّخذت الطفولة هُويّة طور منفصل من دورة الحياة، له مشاعره وحاجاته الخاصة. وكنتيجة إضافية، أصبحت تربية الأطفال موضوعاً يهم الجمهور المثقّف. وصرنا على الطريق المؤدي إلى العصر الروحي للدكتور سبوك (Dr. Spock).

لطالما أسيء فهم ذلك التغيّر. فذكر بعض النقّاد أن مؤرخي الحياة الأسروية قالوا بزعم محال، وهو أن الناس، قبل الأزمنة الحديثة لم يكونوا يحبّون أولادهم، وأنهم لم يتزوجوا للحبّ. غير أنه يسهل تبيان استحالة هذه النظرات. فما لا ريب فيه هو أن البشر، وفي جميع العصور والأقاليم المختلفة المناخ، كانوا يهتمون بأولادهم، وحتى الاختلافات اللافتة عن اليوم في مكانة الأسرة واعتبارات الملكية في ظواهر الزواج، في الأيام القديمة، لا قيمة لها، عندما يفكر المرء بأن ذلك قد يكون خاصاً بالأغنياء والملاّكين. غير أن معظم الفلاحين، على الأقل، حاولوا أن يتزوجوا زوجات كانوا مجذوبين إليهن.

كل ذلك يغفل طبيعة التغيّر. فلم تكن المسألة مسألة المحل الحقيقي الواقعي للحب، وإنما الشعور بأهميته. فلم تكن التغيرات ماثلةً في أن الناس بدؤوا بحب أولادهم أو بالشعور بحب زوجاتهم، وإنما في أن تلك التصرفات صارت تُرى كجزء حاسم مما يجعل الحياة تستحق العيش وأنها مهمة. في حين كانت تلك التصرفات تعتبر سابقاً مبتذلة، باستثناء غيابها بدرجة لافتة كان يمكن أن يكون سبباً للهمّ أو الإدانة (كما يُسلّم اليوم بدرجة ما من الشعور بالإحسان إلى جيراني، في حال غياب سبب معقول للعداوة، لكن غيابه الملحوظ والبارز - مثل الكراهية القاسية التي يمكن أن تُصبَّ عليهم من دون سبب معقول - يمكن أن يسبب ملاحظة نقدية)، الآن وقد صارت تعتبر ذات أهمية حاسمة. فالتغيّر في الحساسية هو، وبالضبط، الذي كنت أتتبّع تعبيره الفلسفي: فهو يختص بمظاهر الحياة التي تعتبر مهمة وذات معنى. ولا يَمْثُل الفرق في وجود/ غياب مشاعر معينة، وإنما في حقيقة إن الكثير قد قيل عنها. ولا ريب في أن الابتداء بتضخيم تلك التصرفات يغيرها، أيضاً. غير أن مثل ذلك هو أبعد ما يكون عن القول، إنها لم تكن موجودة، من قبل، إطلاقاً[17].

ما يبدو أنه حدث هو، أنه، في القسم الأخير من القرن، وفي الطبقات العليا والمتوسطة، في الأقطار الناطقة باللغة الإنجليزية والفرنسية تقوَّت الأسرة العاطفية المحبة، وصار ينظر إليها بأن لها وعياً ذاتياً بوصفها مجتمعاً وثيقاً فيه حب وعناية، بعكس العلاقات مع النسب البعيد والغرباء، التي اعتبرت شكلية أو نائية. وسارت الأسرة في طريق الصيرورة ذلك «الملاذ في عالم لا قلب له»[18]، وصارت كذلك عند كثيرين، في القرنين الأخيرين. ولا شك في أن هذا التطور الأخير افترض التصنيع، وتفكك المجتمعات البدئية الأولى، انفصال العمل عن حياة المنزل، ونمو عالم رأسمالي متحرك، ضخم وبيروقراطي يستحق وصفه بأنه «بلا قلب»، ويستحق ذلك بمقدار كبير. غير أن نماذج الشعور الأسروي والعزلة الذاتية كانت قد تأسست قبل أن يجرف التصنيع كتلة السكان في قطاره، وفي طبقات لم تكن مستبعدة بوحشية.

على العكس من ذلك، كانت أسرة الطبقة الوسطى، التي بوعيها لقوة وصوابية مشاعر الحبّ والعزلة التي تجمعها، هي أول من وضع أنواعاً جديدة من المطالب على أعضائها. وقد ذكر فليغلمان[19] (Fliegelman) كيف دعم الأمر المقدَّس القاضي بأن يطيع الأولاد والديهم، بطريقة جديدة، في القسم الأخير من القرن. ولم يكن ذلك

مجرد أمرٍ من الله والواجب المفروض على الأبناء، وإنما صار أيضاً، مطلباً من مطالب الحبّ، لأن عدم الطاعة يهدد بتحطيم قلب الوالدين. وأشار إلى كثرة المرات التي صرخ فيها يعقوب للطلب منه أن ينفصل عن بنيامين، قائلاً إن أذى سيقع «وعندئذٍ سوف تقلع شعراتي الشيباء بحزنٍ إلى القبر» (Genesis 42:38). وكيف تردَّدت تلك الصرخات في أدب تلك الفترة.

وبحسب رأي أرييس[20] (Ariès)، نظمت «أسرة القرن الثامن عشر نفسها حول الطفل، ورفعت جدار الحياة الخاصة بين الأسرة والمجتمع». وبذلك «حققت رغبةً بالخصوصية السرّية وتوق إلى الهُويّة، أي: كان أعضاء الأسرة متَّحدين بالشعور، العادات، وطريقة حياتهم. وانسحبت من التشوش والاختلاط المفروض من الاجتماعية القديمة». وصار الأولاد، الآن، وبمعنى من المعاني، أكثر تقييداً. «مغزلة الأسرة... حرم الولد من حريته التي كان يتمتّع بها بين الراشدين... غير أن هذه القساوة كانت تعبيراً عن شعور مختلف جداً عن اللامبالاة القديمة، أعني: الحب الاستحواذي والمفرط الذي ساد المجتمع في القرن الثامن عشر وما بعده».

وجان لويس (Jan Lewis) ذكرت تغيراً مماثلاً، لاحقاً، في بحثها الرائع الخاص بالطبقة العليا في ولاية فرجينيا، في زمن جيفرسون. فقد كان للطبقة العليا السابقة للثورة مثال أعلى مفاده السكينة المنزلية، والحياة الأسروية الدافئة والمحبة، لكنها بسيطة ومتحفظة، في ذات الوقت. فكانت الأسرة تعتبر «كمصاحب لعالم عنيف، والنشاط في ذلك العالم كانت تعتبر مهمة ومثيرة». غير أننا نشهد في أوائل القرن التاسع عشر شيئاً مختلفاً فالرجال والنساء تطلعوا لدعم عاطفي كامل من زوجاتهم وأزواجهن وأولادهم، فقد تطلعوا لبناء ملاذٍ في عالمٍ يكون قاسياً من دونه.

لا شك في وجود عوامل خاصة تعمل، هنا. فولاية فرجينيا كانت في حالة انحدار اقتصادي، بالنسبة إلى المناطق الأخرى، كانت طبقتها العالية خاصةً في حالة تكيّف رديء لمواجهة مطالب مقاولات الاقتصاد القومي الجديد. لذا، يمكننا أن نرى سبب حاجة هؤلاء الناس إلى ملاذ. وفي الحين الذي قد تكون فيه تلك الثقافة الأسروية الجديدة قد لبّت حاجة ملحّة هنا ـ كما فعلت، وبطريقة مختلفة مع العمال في الصناعة الجديدة، لاحقاً ـ فإننا نخفق في رؤية ما هو جديد وغير مسبوق في تلك الثقافة، إذا أخفقنا في رؤية صفتها الواقعية، أي: لم يلزم أن تكون هي التي لبت

الحاجة، فهناك أناس آخرون، في عصور أخرى، واجهوا انحداراً وتمزّقاً، بأشكال أخرى. فما هو خاص بهذه الحقبة تمثَّل في أن التحول الأساسي الثقافي إلى أسرة الشعور بالعزلة الذاتية كان مُتاحاً، وسبق وجوده عبر عالم المحيط الأطلسي كله. وهو هذا التحوّل الأساسي الذي منه نشأت حضارتنا الحديثة. وما زلنا نرى الحب، الأسرة ـ أو «علاقات»، على الأقل ـ بوصفها تحقيقات إنسانية مركزية.

وكانت تلك الثقافة التي أضفت قيمة عليا على الشعور وعلى التعبير عنه تعبيراً كاملاً. وحيث حاول، في القرن الثامن عشر «أن يضبطوا العاطفة ويسيطروا عليها، خشية من الآثار المدمِّرة للشعور المطلق العنان»، وحيث، في النتيجة «عبّروا عن أنفسهم صورياً، مستخدمين الصورة ليشكلوا الشعور وضبطه»، فإن أهالي ولاية فرجينيا سعوا إلى تقديم التعبير الأكمل والأصدق لما كانوا يشعرون به. وتظهر رسائلهم كيف كانوا يجهدون ليتجاوزوا العادات الاصطلاحية الرسمية ويكافحون للمشاركة في أفكارهم وفي مشاعرهم الفردية الخاصة. وكانت تلك المشاركة الجزء الجوهري من التحقيق، من «راحة القلب» التي سعوا إليها في روابطهم الأسروية الوشيجة[21].

وقد ظهرت أهمية الأسرة في مظهر آخر في بحث لويس (*Lewis*) ففي القرن التاسع عشر، اتَّخذ الأمل في الخلود كمؤاساة للموت صورة جديدة. فما جرى التأكيد عليه، تكراراً، هو العودة إلى الاتحاد مع الأحباء، وراء القبر. «فقد عُرِّفت السماء بأنها العودة إلى اتحاد الأسرة، حيث يُعاد اتصال الذين فرَّقهم الموت، ولا يفترقون بعد ذلك، أبداً»[22].

لم يكن تحوّل حساسية الطبقة العليا في فيرجينيا، في تلك الحقبة الزمنية، سوى مجرد انعكاس مصغَّر لما كان يحدث، أو سوف يحدث قريباً، في جميع المجتمعات الغربية، وفي جميع الطبقات. لقد اكتسى الشعور علاقة أخلاقية. وصار عند البعض المفتاح للخير الإنساني. وصار الشعور بمشاعر معينة، الآن، جزءاً مهماً من الحياة الصالحة. والحب في الحياة الزوجية من بينها. غير أنه ليس بالوحيد، كما كنا قد رأينا. فقد صارت المشاعر الأخلاقية مهمة وذات معنى، كما هو عمل الخير. وصارت مشاعر الحب الاستطيقية (aesthetic) اللاحقة مركزية لطائفة الحسّاسين العاطفيين (Empfindsamkeit) الدينية.

صار التكريس الأخلاقي للشعور قوياً وواضحاً في إنجلترا ثم في فرنسا، في النصف الأخير من القرن الثامن عشر. وقد جعله الأدب المكتوب، في ذلك الزمن مرئياً، وأسهم بشكل كبير، في تعزيزه ونشره. وإن قصص ريتشاردسون (Richardson) مثل **باميلا** (*Pamela*) و**كلاريسّا** (*Clarissa*) المتميزتين بأوصافهما الطويلة والممجِّدة للمشاعر النبيلة، التهمهما أفراد الجمهور المتحمس، الذين لا بدَّ من أن يكونوا قد وجدوا نظرتهم الأخلاقية مؤكدة، ومعزَّزة ومعرَّفة، أيضاً فيهما.

وقد ترجم ريتشاردسون إلى الفرنسية، وأثارت أعماله شعوراً هائلاً في فرنسا، أيضاً. غير أن القصة التي ساعدت، أكثر من سواها، على تعريف النظرة الجديدة ونشرها هناك، كانت، وبلا أدنى ريب، قصة روسّو: **هيلوييز الجديدة** (*La nouvelle Héloïse*) والقصة عبارة عن رؤية لمعلّم خاص مثالي شاب أحب الفتاة التي كان يرعاها، لكنه مُنع من الزواج منها، لأن أباها لم يعتبره مكافئاً مناسباً، وقد لامست هذه القصة موضوعاً يشبه موضوع **كلاريسّا** (*Clarissa*) إلا أنها لم تنته نهاية مأسوية. على العكس من ذلك، فقد رأى العاشقان أن حبهما سيدنَّس بالتحقيق الجنسي مما يشكل انتهاكاً لمقتضيات الواجب، لذا حوّلوه، وببطولةٍ إلى رفقة نبيلة.

لم يكن الاهتمام بقصة روسّو بوصفها مجموعة من الأحداث، وإنما في تصوير وتحريك المشاعر القوية والنبيلة: الحب، وعمل الخير، والتكريس للفضيلة. أما الصورة المسيطرة التي تظهر فهي أننا نتشرَّف بالشعور القوي، الصادق وغير الفاسد، كما كانت جولي (Julie) والقديس برو (St.-Preux) في حبهما الذي أبقياه نقيّاً بالتضحية بتحققاته المباشرة من أجل مقتضيات الواجب[23].

ويصعب تصوّر وقع القصة (*La nouvelle Héloïse*) عندما نشرت في عام 1761، في ذلك العصر المتخم المنهك. فقد انتزعت النسخ، والكثيرون من قرائها سيطرت عليهم العاطفة، وبمعنى حرفي. وقد تلقّى روسّو طوفاناً من الرسائل من قرّاء «فتنوا»، وكانوا في حالات من «النشوة»، و«البهجة الغامرة» وحركتهم «فرحة لا توصف» وعبروا «بدموع فرح». وقال البارون ثيبول (Baron Thiébault) في نهاية الكتاب: «لم يعد هناك بكاء، بل صراخ، وعواء مثل الوحش» (ne pleurant plus, mais criant, hurlant comme une bête) وفرنسوا (François) الذي كان بوّاقاً

في سلاح الفرسان حرَّكته القراءة، فقال: «أعتقد أني في تلك اللحظة كنت أريد أن أموت من الفرح» (que je crois que dans ce moment j'aurais vu la mort avec plaisir) ولم تقتصر الحالة على انبهار القرّاء، فقد ارتقت حالتهم أخلاقياً. وقد رأت السيدة رولاند (Madame Rolland) أن كل امرأة تمكنت من قراءة الكتاب من دون أن تتحسَّن أخلاقياً تكون روحها من وحل[24].

كانت قصة جولي (Julie) والقديس برو (St.-Preux) موحيةً لأنهما حصلا على نبالة وصفاء في الشعور، بالرغم من صَلْب حبهما ـ أو، لأن ذلك الحبّ لم يتحقق بالطريقة العادية. فكان حبهما عظيماً ونموذجاً يحتذى، وكان ذلك، جزئياً، لأنه دعا إلى نوع من البطولة للارتقاء إليه. وتلك كانت بطولة النكران أو الزهد ويغذّيها الشعور بأن الحياة تحقق العظمة بتلك الطريق، أن الإنسان قد عاش بمقياس أكبر وأكمل مما هو ممكن من دونه ولا شك في أن مثل هذا هو الذي يوحي بالبطولة، في أي زمن. والفرق، هنا، أنه لم تكن الشهرة الخالدة هي التي حرَّكت المحبين، وإنما شعور نبيل وصافٍ. فالحب الذي يحوِّله النكران الزاهد والمعاناة يقدم الطريق إلى أعلى ما في الحياة، إلى السموّ بالشعور الذي تعجز السعادة العادية عن تحقيقه. «لا شيء صالح سوى الحب»، «لا شيء صحيح سوى المعاناة».

(Rien n'est bon que d'aimer, rien n'est vrai que de souffrir) وقد استحوذ ذلكما الشعاران التوأمان على الرؤية المفعمة بالحيوية، رؤية دين الحساسية[25].

كان سهلاً ومميتاً، في ذات الوقت، أن ينزلق ذلك الدين من البطولة إلى الانغماس الذاتي في الشهوات. فنكران الذات، والفقدان، بدلاً من أن يدفعانا إلى تجاوز الذات، يتذوَّقان، في الكآبة. لذا، كان عصر الشعور عصر كآبة وانقباض، أيضاً، وقد عُرِّف ونشر من قبل كتّاب إنجليز، تُرجموا، وكان لهم وقع كبير في القارة. وفي تلك الحالة، كانت قصيدة يونغ (Young) «أفكار الليل» (Night Thoughts) و «مقيدة رثاء مكتوبة في فناء كنيسة» (Elegy Written in a Country Churchyard) لِـ غراي (Gray) هما اللتين أثرتا كثيراً في تشكيل المزاج والحالة النفسية. غير أن المصطلح سبق أن تحوّل معناه، نوعاً ما. فلم يعد يحمل معنى التطرف في نزوة واحدة. فصار يدل على مزاج شعور. فهو ما يختبره الإنسان عندما يكون على مسافةٍ من الحزن وفقدان الحياة، ويراه كقصة لها نهاية من نوع ما. وعندما ينظر إليه بهذه الطريقة، فإنه يتَّخذ

معنى، ويمكنه أن يعرض أسلوباً، جمالاً، وامتيازاً، أيضاً. ثمّة ما يؤاسي الكآبة مؤاساة كبرى، لذّة مسلية، يمكنها أن تجعل المعاناة والآلام ممتعة، منبع «لحن حالم كئيب وحزن شهواني»[26] (Les rêveries mélancoliques et les voluptueuses tristesses).

هذا السبيل الذي يلتجأ إليه كان مُتاحاً في جميع العصور. غير أنه في العصر الذي أضفى قيمة على الشعور والكآبة، صار معزّزاً. فإذا كانت المنزلة الخاصة سموّ مشاعر الإنسان، وإذا كان ما هو عالٍ لا ينفصل عن النكران الزاهد والآلام، فإن مذاق الكآبة الخاصة بمحنة كان الشعور بها نبيلاً، يمكن أن يعتبر مبعثاً للإعجاب. ولا يملك كل إنسان حساسية الشعور بمثل تلك المحنة، والذين يملكونها، لا بدَّ من أن يكونوا كائنات عليا.

كانت الظروف قد وُجدت للنجاح الهائل الذي أحرزه كتاب غوته (Goethe) أحزان الشاب ورذر (*The Sorrows of Young Werther*) الذي نشر في عام 1774، وترجم فوراً إلى اللغتين الإنجليزية والفرنسية. فقد دُفِعَ ورذر إلى الانتحار لعجزه عن تحقيق سعادته العادية، في هذا العالم. وتمثَّل عيبه الوحيد، بالضبط، في حساسيته المتطرّفة. فكان يمكن أن ينتقل من الابتهاج إلى الغوص في اليأس، بلحظة. وكان شعوره بكل شيء قوياً. غير أن ورذر صار، وبسرعة صار، نموذجاً يحتذى: فالشاب الذي كان يعاني من (Weltschmerz) أو (le mal du siècle) دُفع أولاً، إلى الكآبة، وبعد ذلك إلى الموت. ولا يقتصر وجود النسخ على الأدب. فهناك شاب أطلق النار على نفسه من مسدس أمام قبر روسّو، في إرمينوفيل ولم يترك اسمه، واكتفى باعترافٍ عن يأسه: «لا تنسَ الدفن في المكان الذي طلبته منك، إلى الحالم السيئ الحظ، الكئيب... آه! ما أتعس الإنسان الحسّاس... الحب غير السعيد، الكآبة، مذاق حلم، حساسيتي... كل ذلك أدى إلى سقوطي»[27].

(Ne refusez pas une sepulture, aux lieux que je vous demande, au malheureux rêveur mélancolique... Ah! qu'il est malheureux l'homme sensible... c'est l'amour malheureux, la mélancolie, le goût des rêveries, ma sensibilité qui m'ont perdu).

فعبر سطور ذلك الشاب السيئ الحظ يتنفس شعور بما هو مصير استثنائي ممتاز، ويبعث على الإعجاب. وذلك هو ما جعلته ديانة الحساسية ممكناً.

والواضح أن الأهمية الأخلاقية للشعور نشأت من زوايه أخرى، هذا، إذا نظرنا إلى نموّ الشعور نحو الطبيعة، في القرن الثامن عشر. وهذا أمر واضح، بكل أنواع الطرق. ففي فرنسا، لوحظ منذ حوالي منتصف القرن في الأوساط الأرستقراطية والغنية. فنحن نراه في طراز المعيشة المتزايد في الريف، في التلذّذ بالمشيء في الريف، وفي تزايد شعبية الأنشودة (idyll) الريفية والأغنية الرعوية (bergerade) حتى في مظاهرها غير المعقولة وأفضلها المعروف هو (petit Trianon) حيث أدت ماري أنطوانيت (Marie Antoinette) والسيدات اللواتي كن معها دور الفتيات الريفيات الراعيات للأغنام والعاملات في ملبنات[28]. وقد نراها بأفضل ما يكون في تراجع الحانات والمطاعم في الهواء الطلق الفرنسية، قبل الحانات والمطاعم الإنجليزية "jardin anglai"، التي كان يُفترض أن تجعلنا على تماسّ مع الطبيعة المطلقة[29].

يوجد شيء جديد في هذه العودة إلى الطبيعة. وقد يخفي ذلك رواج القصيدة الريفية الرعوية، لأنها تعتمد على نماذج تعود إلى فيرجيل (Virgil) وهوراس (Horace) أعني: الفكرة الأساسية المفيدة أن حياة البشر الريفيين، البسطاء هي أقرب إلى الفضيلة الصحية والرضا الذي يدوم من الوجود الفاسد لسكان المدن. هذه الأنماط المقولبة تجدَّدت وأعيد تعزيزها، في القرن الثامن عشر عبر عددٍ من التطورات: أشكال مختلفة من البدائية مغذّاة، جزئياً، بقصص عن شعب «غير متمدن»، في الخارج، وتقوية الحياة العادية، والاهتمام الجدّي بتنظيم الأرض ورعاية المحاصيل(Agronomy) الذي انتشر من إنجلترا. غير أن إعادة التقييم هذه، للحياة الريفية ظلت مختلفة عن الشعور الجديد نحو الطبيعة، بالرغم من أن بعضاً من البشر أنفسهم قد يكون لهم يدٌ في تطوير الاثنين ـ وروسّو مثل صالح، بفضل مناصرته (الظاهرة) للبدائية وتأكيده على الحياة العادية.

التوجّه الجديد نحو الطبيعة لم يهتم، مباشرة، بفضائل البساطة والحياة الريفية، وإنما بالمشاعر التي توقظها الطبيعة، لدينا. فنحن نعود إلى الطبيعة، لأنها تخلق فينا مشاعر قوية ونبيلة: مشاعر الروع أمام عظمة الخلق، والسلام أمام منظر ريفي، والسموّ أمام العواصف والأماكن المهجورة، والكآبة في بعض البقع الحُرْجية

المنعزلة. فالطبيعة تجذبنا، لأنها، وبشكل من الأشكال، متناغمة مع مشاعرنا، بحيث إنها يمكنها أن تعكس وتقوّي مشاعرنا السابقة، أو توقظ مشاعرنا الهاجعة. فالطبيعة مثل لوحة مفاتيح كبيرة، في أرغُنٍّ أو بيانو، تُعزف عليها مشاعرنا السامية. فنحن نتحول إليها، كما لو أننا نتحول إلى موسيقى، لكي نثير ونعزِّز أفضل ما فينا.

قال جيراردين (Girardin) الذي بنى الحديقة في إرمينوفيل (Ermenonville) حيث دُفن جان جاك روسّو، في نهاية وصف للأحراج، النهر، والحقول: «في مثل هذه الأمكنة يشهد المرء القوة الكاملة للمماثلة بين الجمال الطبيعي والانطباعات الأخلاقية... ويودّ المرء أن يبقى هناك إلى الأبد، لأن القلب، عندئذٍ، يشعر بصدق وطاقة الطبيعة»[30].

(C'est dans de semblables situations que l'on éprouve toute la force de cette analogie entre les charmes physiques et les impressions morales... on voudrait y rester toujours, parce que le coeur y sent toute la vérité et l'énergie de la nature).

توماس (Thomas)، وهو أحد الكتّاب الذين استشهد بهم مورنيه (Mornet) أحبَّ «الغابات الواسعة»... «تريح وترتقي بالنفس»، «لتبقي مبادلة حميمية مع جلالها الصامت»[31]. في حين قال المركيز دو ميرابو (Marquis de Mirabeau) إن جمالات الطبيعة تتطلَّب روحاً عالية.

وكان المركيز دو لانجل (Marquis de Langle) في حالة مختلفة بعد زيارته بحيرة تن (Lake of Thun) فقال: «كان اليوم الذي رأيت فيه، ولأول مرة، هذه البحيرة الجميلة بمنزلة يومي الأخير: فوجودي كان ينزلق مني، فقد كنت أموت بالشعور، بالبهجة: كنت أتحول إلى عدم»[32].

(Le jour où je vis pour la première fois ce beau lac faillit être le dernier de mes jours: Mon existence m'échappait; je me mourais de sentir, de jouir: Je tombais dans l'anéantissement).

وقد أنشأت الموجة الجديدة من الحدائق «الإنجليزية» بحسب تلك النظرة.

فكان الهدف متمثِّلاً في إيقاظ مشاعر معينة وتغذيتها. وقد قام فن إنشاء الحدائق على مبدأ أساسي، بحسب رأي أمير دو لين (Prince de Ligne) وهو: «دعونا نحاول التحدث مع الروح» (Cherchons à parler à l'âme) أما هيرشفلد (Hirschfeld) فقال: «دعونا نثير الخيال والمشاعر» (Remuons fortement l'imagination et le sentiment) لذا، يمكن إنشاء الحدائق لإيقاظ جميع أنواع العواطف: فقد يكون بعضها مرحاً، وبعضها الآخر يقدم كآبة حلوة، وحدائق أخرى تكون رومنطيقية، وأخرى مهيبة بجلالة. ففن الحدائق عبارة عن «ميتافيزيقا» تجعلنا قادرين «بطريقة بسط الإنسان للأراضي، أن يوفِّر لنفسه، إرادياً، مشاعر وأفكاراً».

(par la manière de diriger les terrains, de se donner, à sa volonté, des sentiments et des pensées).

وهكذا، فإن الحدائق يمكنها أن تحسّننا: «نظرية الحدائق تؤدي بنا إلى الإنسانية وعمل الخير»[33].

(La thèorie des jardins nous mène à l'humanité et à la bienfaisance).

والواقع هو أن الحدائق في أواخر القرن الثامن عشر وُظِّفت لجميع أنواع الأهداف، بالإضافة إلى تحسين حال البشر. فالكثير منها صُمِّم لهدف إثارة وتغذية الكآبة اللذيذة عند الحالم المنعزل. فالمتنزَّه في إرمينوفيل (Ermenonville) فيه مذبح للألحان الموسيقية الحالمة. ووسائله شملت أكثر من الطبيعة. وهي تثير كآبة الحنين عن طريق بناء قبور، هياكل، تماثيل، باغودات (pagodas) وخرائب ليست بقديمة، أيضاً، توحي ببلاد غريبة وأزمنة قصية. وهي تعزف على سلسلة كاملة من العواطف، بدءاً من أسماها إلى أكثرها حسّية. وقُصِدَ من بعضها أن يثير رعشةً أمام ما هو مخيف وغير جذاب. غيو أن الفكرة الرئيسية تمثَّلت في المشاعر، دائماً.

ولكي نعرف ما هو جديد في ذلك، يمكننا أن نقابله مقابلة مفيدة مع نظرات سابقة للطبيعة اعتمدت، أيضاً، وبمعنى من المعاني، على أفكار تناغم أو تماثل معين بين الظواهر الطبيعية والشؤون الإنسانية. ونرى هذا النوع من التماثل عند شكسبير، على سبيل المثال، حيث نقع على ظواهر فوضى طبيعية كبرى كانت ترافق وتنذر بجرائم في عالم الإنسان. فالليلة التي قُتِلَ فيها دنكان (Duncan) كانت عاصفة

صاحبها «أصوات عويل سُمِعت في الهواء، وجداول موت غريبة»، وظلّت الليلة مظلمة بالرغم من حلول وقت النهار. وفي يوم الثلاثاء السابق، قتل صقر، وكانت قاتلته بومة جبانة، وهاجت خيول دنكان في تلك الليلة «مصارعةً ضد الطاعة، كما تريد/ وشانّةً الحرب ضد البشرية»[34].

الطبيعة، هنا، متناغمة مع الشؤون البشرية، بشكل من الأشكال. غير أن العلاقة مختلفة كلياً. وغير منسجمة مع العلاقة الحديثة التي ورثناها من القرن الثامن عشر. لقد اعتمد شكسبير على فكرة عن النظام قائمة على العقل الوجودي، وبالضبط، على المشابهات في فكر عصر النهضة. فالنظام التراتبي نفسه يتجلّى في الميادين المختلفة، في الميدان الإنساني، وميدان الطيور، وميدان الحيوان، لذا فإن هذه الميادين متناغمة: والفوضى في أحدها ينعكس في الميادين الأخرى. فكانت جريمة قتل دنكان بمنزلة نفي لكل التراتبية، مثل قتل الصقر من قِبَل البومة الجبانة المنحطة، أو ثورة الحيوانات ضد البشرية.

ثمّة موازاة مع خبرة الطبيعة في أواخر القرن الثامن عشر، إلا أن المفهوم الأساسي بدأ يتغيّر. فما زالت الكوزمولوجيا (Cosmology) موجودة، والربط بين عالمي الطبيعة والأخلاق، ونسخة عنها «ملطَّفة ومنظَّمة"، ومحوَّلة إلى آداب سلوك كلاسيكية متجدِّدة، كل ذلك ما يزال يشكل شعر المكان والطبيعة[35]. غير أن فهماً بديلاً كان يتطور ويهدِّد بالحلول محل تلك الكوزمولوجيا. وبحسبه، لم يعد معنى الظواهر الطبيعية يُعرَّف عبر تأثير الظواهر علينا، في ردود الفعل التي توقظها. فالصلة الحميمة بين الطبيعة وبيننا لم يعد يتوسطها نظام عقلي موضوعي، وإنما طريقة طنين الطبيعة فينا. ولم يعد تناغمنا مع الطبيعة يَمْثُلُ في معرفة التراتبية الوجودية، وإنما في القدرة على إطلاق الصدى في نفوسنا.

لقد أصبحت الطبيعة خزّاناً واسعاً لما دعاه توماس ستيرنس إليوت (Thomas Stearns Eliot) بالمتضايفات الموضوعية[36]، مع المشاعر والحالات الإنسانية. فهي، الآن، لوحة مفاتيح، قادرة على عزف الموسيقى المختلفة المستمدة من الروح الإنسانية. فلم يعد النظام العقلي التصوّر الوسيط الضروري.

وذلك كان سبب مقاومة الكلاسيكية الجديدة الفرنسية للعودة الجديدة إلى الطبيعة،

مقاومة قوية. ومثل الإستطيقا (aesthetic) السائدة، إستطيقا (le grand siècle) التي عرَّف قواعدها نيكولا بوالو (Nicolas Boileau) هي أيضاً، توسَّلت الطبيعة كمعيار، لكن بمعنى معادل لتوسّل العقل.

«لذلك أحب العقل، وأن تكون كتاباتك مستمدة، دائماً، منه وحده، لجهة بهائها وقيمتها»[37].

(Aimez donc la raison; que toujours vos écrits
empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix).

وكان العقل يُفهم، جزئياً، عند بوالو وأتباعه، أنه القوة الإجرائية، الإنشائية والمنظمة، كما حدّده ديكارت. غير أنه أدخل بعضاً من المعنى الجوهري المادي القديم، حيث الطبيعة نفسها تجسّد العقل. وعلى الفن أن يطيع العقل، إذ يجب أن ينشىء العقل ما يحاكيه بواسطة قوانين عقلية، وأيضاً، لأن الطبيعة نفسها لها أنظمتها وتناسباتها.

وإن حدائق لو نوتر (Le Notre) الذي أنجز العمل العظيم للويس الرابع عشر، وفي عهده، هي التجسيدات الكاملة للمذهب الكلاسيكي الجديد. فهي تشتمل على فرض نظام عقل بنّاء على الطبيعة ـ ورسم خطوط مستقيمة على طول المشاهد، ومتوازنة ومتناظرة، كما نرى في فرساي (Versailles) غير أنها، أيضاً، عكست نظاماً، كان فيه ملك الشمس (The Sun King) هو السلطة المركزية التي تؤمّن تراتبيةً تقبلها الطبيعة والله.

أما «الحديقة الإنجليزية» (jardin anglais) فقد كانت بمثابة ثورة على كل ذلك. فهي مثَّلت المكان الذي نقصده لمواجهة الطبيعة. غير أن هذه المواجهة لا تسمح بمعنى يزيد عن العقل الوجودي القديم. وهي تتطلَّب أن نرفض الأوامر التجريدية، الإنشائية من العقل الإجرائي. فهي تهدف السماح للطبيعة الطلقة بأن توقظ فينا استجابة شعورية طليقة.

والآن نقول، إن ما اعتبر، في الماضي، وحشياً وفوضى، يمكن أن يوقظ الاندهاش والروع. ويمكن أن يكون ما صار يُدعى الآن «السامي»[38]. وقد احتجَّت السيدة نيكر (Mme Necker) باسم النظام القديم، عندما قالت:

«ما زلنا بعيدين جداً عن حب الطبيعة الذي يدرك الكمال في تناسباتها، وفي علاقة نتائجها بذوقنا وليس في الدهشة التي تحدثها فينا»[39].

(nous sommes bien loin de cet amour de la nature qui fait reconnaître la perfection dans les justes proportions, dans le rapport des effets avec nos goûts et non dans l'étonnement qu'elle nous cause).

غير أن الحب الجديد للطبيعة يعتمد، وبالضبط، على ما توقظه فينا.

وهذا ما يزال استمراراً معروفاً لمعنى الطبيعة عندنا، اليوم. فالاختيار الذي أحدثه شكسبير، ومقدّمات تصاميم لو نوتر (Le Notre) لم تعد متاحة لنا كخيارات حيّة. وقد وصف مورنيه الوضع جيّداً بقوله:

"بدءاً من الحديقة الهندسية وصلنا إلى حديقة حالة الروح. ومثَّل ذلك الخطوة الحاسمة. فبعد روسّو صارت الطبيعة ما هي عليه بالنسبة لنا، نحن الحديثين، حياة عميقة ومختلطة، حيث كل ما لا يمكن التعبير عنه يُقذف إلى الخارج(40)".

(Du jardin architectural nous aboutissons au jardin état d'âme. Cela marque l'étape décisive. Après Rousseau, la nature devient décidément ce qu'elle est pour nos âmes modernes, la vie confuse et profonde où s'épuise et s'épanche tout l'inexprimable de nous-mêmes).

هذه طريقة أخرى للقول، إن تلك العلاقة مع الطبيعة مبنيّة على الهُويّة الحديثة. فهي تسمح لنا أن نقيس المدى الذي قطعه آخر القرن الثامن عشر ليجتاز الحدّ الفاصل، ويقف معنا، في الجانب الذي نحن فيه.

في هذه العلاقة، لا تعود الطبيعة أو العالم المحيط بنا يعتبر تجسيداً لذلك النظام الذي بالنسبة إليه نقوم بتعريف تكويننا ككائنات عقلية. فذلك نوع من العلاقة التي عبر عنها أفلاطون تعبيراً نموذجياً. فكوننا عقليين طوبق مع كوننا متناغمين مع نظام الأشياء، وقادرين على رؤيتها وحبّها. هذه العلاقة البنيوية الأساسية استمرت قويةً خلال الفترة ماقبل الحديثة كلها، في عدد كبير من الأشكال. والخلفية التي أحدثها شكسبير كانت أحدها.

غير أننا نجد في الشعور للطبيعة الذي رأيناه ينشأ، في القرن الثامن عشر، ومنذئذٍ، أن تلك العلاقة تحطمت ونسيت، بشكل أساسي. فظهر شعور مختلف خاص بالهُويّة

الإنسانية. فالطبيعة التي كانت تستطيع أن تحرّكنا وتوقظ مشاعرنا لم تعد مرتبطة بنا بواسطة نظرية عن عقل جوهري. فلم تعد تعتبر النظام الذي يعرِّف عقلانيتنا. فنحن نُعرَّف بالأهداف والقدرات التي نكتشفها في داخلنا. فما تقدر عليه الطبيعة، الآن، هو إيقاظها: فهي تقدر أن توقظنا للشعور ضد السيطرة التنظيمية الضاغطة المفرطة لعقلٍ تحليلي متحررٍ فارض للنظام، معروف الآن، بالقوة الإجرائية الذاتيّة.

وبكلمات أخرى نقول، إن هذا الشعور الحديث نحو الطبيعة الذي ابتدأ في القرن الثامن عشر يفترض فوز الهُويّة الجديدة الخاصة بالعقل المتحرِّر على العقل ماقبل الحديث المغروس في العقل الوجودي. وقد سبق لديكارت ولوك أن فازا على أفلاطون وعلى نظريات النظام ذي المعنى. فلم تعد تُعرَّف طبيعتنا بتنظيم للأهداف عقلاني جوهري دائم، وإنما بدوافعنا الداخلية وموقعنا في الكل المتشابك. ذلك سبب إمكانية أن يكون لمشاعرنا قيمة لم تُعطها من قِبَل الفلسفة السابقة. وإن أولويّة العقل المتحرِّر يمكنها أن توضح سبب أهمية التأكيد على تلك القيمة: بالضبط، بغية إنقاذ مشاعرنا من التهميش الأخلاقي في النظرية العَرَضية الخارجية للمذهب الربوبي عند لوك. وهذا هو الذي حرَّك هتشيسون وجعل الطائفة اللاحقة، طائفة الحساسيّة تقطع مسافة طويلة جداً في هذا الطريق ذاته.

ولم تستبعد فكرة الطنين إعادة ابتداع كوزمولوجيا متشابهات ونظام ذي معنى، كما رأينا مع الرومنطيقيين. فعند شلنغ (Schelling) وبمعنى ما أيضاً، عند نوفاليسْ وطبعاً، عند هيغل المضاد للرومنطيقية، كان «معنى» الطبيعة يتحدَّد بنظام موضوعي، وصفه هيغل نفسه «بالعقلي». غير أن تلك النظريات قامت، أساسياً، على أساس جديد: قامت على نظرية للطبيعة وللحياة الإنسانية، تعبيرية. فقد أدخلت فكرة الطنين في الذات. وتمادت، فاعتبرت الطبيعة ذاتها تعبيراً عن ذات. «فمعنى» الظواهر الطبيعية، وهي تردّد طنيناً في داخلنا، يعكس معنى معبَّر عنه فيها، من قِبَل الله أو من الروح العالمية. لذا، انزلق مذهب الربوبيّة، وبسهولة، فدخل في مذهب وحدة الوجود (Pantheism) غير أن جميع هذه النظريات ظلَّ في الجانب الحديث من الحدّ الفاصل، لأن الوصول إلى هذا المعنى يتطلَّب أن تتحوَّل إلى الداخل. وذلك، لأن تياراً واحداً من الحياة يجري عبر العالم والذات. لذا، أمكن كولريدج أن يقول: «في نظري إلى أشياء الطبيعة وأنا أفكر... أبدو كأنني أبحث عن لغة رمزية لشيء في داخلي سبق أن كان موجوداً ويظل موجوداً إلى الأبد، أكثر من ملاحظة أي شيء

جديد». وقال ووردز وورث "طالما كنت عاجزاً عن التفكير بأن أشياء خارجية، لها وجود خارجي، وأنا أتواصل مع كل الذي أراه بوصفه شيئاً متأصّلاً في طبيعتي اللامادية، وليس بمنفكٍّ عني". أو كما ذكر نوفاليسْ وبأسلوب بليغ: «في الداخل، كل الطريق مليء بالأسرار»[41] (Nach innen geht der geheimnisvolle Weg).

وينتج عن ذلك القول، إن اللغة المطلوبة لتأويل نظام الطبيعة ليست تلك التي نقرأها ونجمعها من سلسلة المراسلات المتاحة العامة، فلا بدَّ من أن تشكّل من ظواهر الطنين، طنين العالم في داخلنا. إنها «لغة أرق»[42]، كما سوف نرى، أدناه.

إن الحبّ الجديد للطبيعة، المترافق مع ديانة الحساسية، هو مؤشّر كاشف لتغيّر ثقافي عميق. فهو يكشف عن الطرق الداخلية التي صنعتها الهُويّة الحديثة، في هذا الوقت، في أوساط الطبقات المثقّفة، وتتعدّى مجال نفوذ الفلسفة المهنية. فعرَّف لورنس ستيرن (Laurence Sterne) الحساسية بقوله: «إنها الينبوع الأبدي لشعورنا... وهي المقدَّس الذي يتحرك في الداخل»[43]. هذه العبارة، التي لم تصدر عن قلم فيلسوف، وإنما كتبها أحد أشهر الكتاب في زمانه، تمكّنت من الإمساك بمركزية الشعور وعلاقته بالمعنى المفيد أن المنابع الأخلاقية هي في داخلنا، في طبيعة باطنة تدل على ما هو مهم وذو مغزى لنا.

7.17

وبشكل موازٍ، نقول، إن الشعور أُضفيَ عليه أهمية جديدة في النهضات الدينية في تلك الحقبة الزمنية، في أوساط التطهّريين، المنهجيين (Methodists) واليهود المتصوفين (Chassidim) فالحركة التطهّرية، التي ابتدأت في أواخر القرن السابع عشر، في ألمانيا، مع سبنر (Spener)، وفرانكي (Francke) تحوّلت عن التأكيد البروتستانتي الأرثوذكسي على الصحة العقيدية، وسعت إلى بعث «مولد جديد»، ثماره ستكون تقوى عميقة وحياة مقدَّسة. وكان هذا أحد التأثيرات الصائغة والحاسمة للمذهب المنهجي (Methodism) عند ويزلي (Wesley).

ومع أن كاونت زنزندورف (Count Zinzendorf) والتطهّريين الألمان كانوا مضادين للعقل بشكل لم يكنه ويزلي، فإن جميع تلك الحركات اعتبرت الإيمان الراسخ والتكريس لهما قيمة مركزية أكبر من التعلم والثيولوجيا. تلك كانت

ترجمتهم لمطلب الإصلاح الخاص بالتعهد الملتزم الشخصي، الكلّي، لكن الذي كان في مناخ القرن الثامن عشر، هو أن ذلك الحماس اتّخذ صورة مظاهر عاطفة قوية. وقد تجلّى شيء شبيه في اليقظة الكبرى (The Great Awakening). في أميركا، بالرغم من أن الخلفية الثيولوجية كانت أرثوذكسية كالفنية.

كيف يمكن ربط كل ذلك بالطرق العلمانية المرتقية بالشعور الذي كنت أصفه؟ يصعب الجواب، لكن التأثير كان في الاتجاهين، كليهما. ففي عصر، ابتدأ فيه الخير الإنساني يُعَرَّف بلغة المشاعر الملائمة، كان من الطبيعي أن تتَّخذ التقوى مثل تلك الصورة العاطفية. وبشكل معاكس نقول، إن تبجيل التعبير العاطفي العميق في الحياة الدينية قد يكون فتح الطريق، في مرحلة لاحقة - بالرغم من النظرة البروتستانتية القاسية الخاصة بتربية الأطفال[44] - إلى حياة عاطفية في داخل الأسرة، أوسع[45].

القسم الرابع
صوت الطبيعة

18

الآفاق المتصدِّعة

1.18

كل ذلك يطرح أسئلة معذِّبة تختص بالعلّيّة التاريخية، لا أشعر بأني قادر على الإجابة عنها. فالذي اتَّضح فعلياً، هو أن التغيرات الفلسفية التي وصفتها سابقاً حملتها وصاغتها تغيّرات كبيرة في الافتراضات والحساسية العامتين. فما يمكن وصفه بأنه ثقافة أخلاقية جديدة نراها تشعّ إلى الخارج وإلى الأسفل، من الطبقات المتوسطة والعليا، في إنجلترا، أميركا، (ومن بعض النواحي)، في فرنسا. وغالباً ما تتحول في الانتقال إلى مجتمعات وطبقات جديدة، فيكون الحاصل الذي نحصل عليه هو مجموعة من الثقافات الأخلاقية المتشابهة، أو مزايا حضارية واسعة معينة لها أشكال مهمة مختلفة في الأمم والطبقات الاجتماعية. وهكذا، وجدنا ثقافة "التنوير" الإنجليزي - الفرنسي بتردد طنينها في ألمانيا، بطريقة أصلية، تماماً[1]. والأسرة الحديثة المنغلقة ذاتياً كانت تُعاش بأشكال مختلفة في الطبقات المختلفة.

غير أن بعض المواضيع المشتركة ظلَّت ملحوظة خلال جميع التغيرات. فهي ثقافة فردية بالمعاني الثلاثة التي ذكرتها سابقاً، وهي: ترفع من قيمة الاستقلالية الذاتية، تضفي أهمية على السبر الذاتي، وخاصة الشعور، ورؤاها الخاصة بالحياة الجيّدة تشتمل، عموماً، على التزام شخصي. وكنتيجة لذلك، هي

تصوغ، في لغتها السياسية، الحصانات التي يستحقها الشعب بمفردات الحقوق الذاتية. وبسبب ميلها نحو المساواة، فإنها تتصوَّر هذه الحقوق شاملة.

وفي ذات الوقت، تعطي هذه الثقافة أهمية للعمل المنتج وأيضاً، للأسرة، التي هي من الوجهة المثالية مجتمع حبّ وثيق، فيه يجد الأعضاء جزءاً مهماً من رضاهم الإنساني. وقد تكون الأسرة، في بعض الثقافات الفرعية مُزاحةً بالصلة الجنسية، أو "العلاقة" كمكان ملائم لذلك الرضا، غير أن مركزية الحبّ تبقى. فهو يجعل المشاعر حاسمة، من الوجهة الأخلاقية، ويكثر من سبرها والتعبير عنها. وعمل الخير الشامل، أو على الأقل، المعاملة المنصفة، هي فضيلته الاجتماعية الأهم.

وليس هذا بمخطط موجز كامل. فثمّة سِمات حاسمة أخرى، مثل العلاقة الجديدة مع الطبيعة، التي بحثتها في القسم الأخير، ومكافأة القضاء على الآلام، وأهمية التعبير الذاتي، الذي حذفته، أو لامسته بأقل مقدار، لأني أردت أن أرسي خلفية ضرورية قبل تقديمها. وهنا يوجد ما يكفي لطرح المسائل التي سوف أسبرها، في هذه المرحلة.

والحق يُقال، إن القضية الكبرى تختص بعلاقة كل هذه الثقافة الأخلاقية "بالأساس" الاقتصادي والاجتماعي. وأرغب أن أكون قادراً على أن أقول شيئاً مفيداً وصحيحاً في هذا الموضوع، لكن ذلك يتعدّى قدرتي، كما أنه يتجاوز مجال هذا الكتاب. ويبدو واضحاً أن نشوء تلك الثقافة كان ذا علاقة مركبة مع التغيرات في الممارسات الاقتصادية، البُنى والطرق الإدارية، والأنظمة التهذيبية التي جئت على ذكرها سابقاً، بطريقة رسمتها بصورة تخطيطية فقط، وأشرت إليها، في نهاية القسم الثاني. نقول، إن نجاح الثيولوجيات الجديدة والفلسفة الرواقية المتجدِّدة، ذاته، في إدخال نظام مستقرّ في حياة أوساط مهمة، في المجتمع الأوروبي مع التغيرات والتحوّلات إلى ممارسات اقتصادية وإدارية فعّالة ـ مثل التحسينات الزراعية، الجيوش ذات النظام الأفضل، والضبط الإداري الاجتماعي الفعّال ـ كل ذلك ساعد على إجازة معنى العيش في نظام متشابك، وجيّد التنظيم يتناغم معه البشر بمواهبهم الطبيعية، وهو الذي يؤدي فيه السعي وراء غايات الحياة العادية بواسطة العقل النفعي، دوراً مركزياً. وهو ذلك الشعور بالثقة

بالنظام الطبيعي، الذي وجد، وبشكل طبيعي، تعبيراً دينياً في مذهب الربوبيّة، أي، في ثيولوجيا تجعل هذا النظام، نظام الطبائع المتشابكة، المفتاح لفهمها لله وخيره، وبالتالي، الأساس الخاص بتقواه.

غير أن هذا لا يخول عزو علاقة سببية، علاقة "بنية تحتية" و"بنية فوقية" بين تلك التطورات الاقتصادية والاجتماعية، والثقافة الأخلاقية. فالواضح هو أن العلاقة دائرية، مهما تصورناها بمفردات أنقى. أعني، أن عناصر الثقافة كانت تكوينية بالنسبة إلى التطورات ـ مثلاً، كانت الاستقلالية الفردية بالنسبة إلى الأشكال الجديدة من المشاريع الاقتصادية والسلطة السياسية ـ بينما نجد، مقابل ذلك، أن تلك العناصر كانت متحصِّنة، وانتشرت بالسير إلى الأمام الخاص بتلك التطورات.

وهناك علاقة دائرية مماثلة هي جزء لا يتجزأ من أي جواب مقنع عن المسألة الثانية الخاصة بالعلّيّة التاريخية، التي لا أريد أن أنظر فيها، هنا. وهذه تختص بالعلاقة بين الثقافة الأخلاقية الحديثة والصياغات الفلسفية التي كنت أبحثها سابقاً. من الواضح أنه لا يوجد تاريخية واضحة هنا. فالثقافة لا تنتشر من صياغات الفلاسفة التي صنعت حقباً زمنية. ويصعب، أحياناً، مقاومة الكتابة عنها لأنها كانت كذلك. وقد يكون الفلاسفة غير ناجحين في المقاومة. غير أن ذلك لم يكن صادراً عن تفاهة مهنية. فلا يوجد إنسان يمكن أن يظن أن التحرّر دخل الثقافة من قلم ديكارت، أو الفردية دخلت من قلم لوك. ولا ريب في أن هذين فيلسوفان مؤثِّران، لكنهما كانا يوصِّفان سبق جريانه، كما ساعدا على تعريف اتجاهه المستقبلي وشكله. وأن نرى أنهما قاما بهذين الشيئين كليهما، سيوفّر علينا الوقوع في خطأ مساوٍ ومضادّ في اعتبارهما ظاهرتين ثانويتين مصاحبتين (Epiphenomenal) ولو أن لوك لم يبتدع المذهب الفردي أو صورة العقل التي تشبه اللوح الأملس (tabula rasa)، لكانت صياغاته لهما ستصبح معيارية لحركات فكرية واسعة، في القرن الثامن عشر.

غير أن الإغراء الدافع إلى إعطاء الأولوية للصياغة الفلسفية مصدره حقيقة كونها صياغة. فالحركة عبر الثقافة كانت منتشرة وغامضة، يصعب تعيينها وتحديدها. فهي تعتمد على أفضل المصادر الخاصة بذلك الشكل الماهر من

أشكال علم التاريخ الذي ندعوه: تاريخ العقليات (histoire des mentalités) للوصول إلى نوع من فهمه. وقد وضع ديكارت ولوك جملاً زاخرة بالقوة للإحاطة به. لذا، يسهل الشطط في رؤية التدفق المستمر الجاري بين المفكِّر وثقافته[2].

وفي ذلك سيكونا العطب المتمثل في فقداننا الإمساك بالعلاقة بين تحديد خيرات الحياة وتعريف الخيرات التكوينية، مستعملين المفردات التي ذكرتها، أعلاه (القسم 1.4). ففي حركة واسعة للثقافة، نشهد نشوء أفكار ومعانٍ جديدة للحياة الخيِّرة: مثلاً، الأسرة المتماسكة، أو المحبة، أو التعبير عن الشعور، أو المثل العليا لعمل الخير والإحسان. وهذه سوف تظهر، وتكون محدَّدة تحديداً أقوى، في كتابات الفلاسفة، إلا أن الفلاسفة سوف يحاولون، إضافة إلى ذلك، أن يصوغوا الخيرات التكوينية التي تقع في أساسها.

وهكذا، نجد إلى جانب ديانة الشعور، أو المعنى غير المبني والمفيد أن الشعور مهم، النظريات الفلسفية الخاصة بالحس الأخلاقي، بنظراتها المصاغة، للبسيكولوجيا الإنسانية، وعلاقتها - أو عدم علاقتها - بنظام القضاء والقدر. وهذه تكون في علاقة دائرية شبيهة بالعلاقة بين "البنية التحتية" و"البنية الفوقية" التي وصفتها فيما تقدَّم. فلا شيء له أسبقية مطلقة ولا شيء مستقل عن الآخر. وكما قلت، في القسم الأول، إن صياغة خير تكويني معناها توضيح ما تشمله الحياة التي يناصرها الإنسان الفاضل. قد لا يكون لدى الناس الذين لا يفكرون، والموجودين في الثقافة، والمجذوبين لخيرات حياة معينة، ما يقدمونه لوصف الخير التكويني، لكن ذلك لا يعني أن شعورهم بما يستحق السعي والطلب ليس مشكّلاً ببعض الحدوس غير المبنية والخاصة بحالتهم الميتافيزيقية، والمتعلقة بكون منابعهم الأخلاقية داخلية أو خارجية، على سبيل المثال.

لقد لمحنا شيئاً من تلك العلاقة الضمنية، في القسم الثالث، في بحث التوجّه الجديد نحو الطبيعة. وحاولت أن أبيّن كيف انعكست هذه في طريقة افترضت شيئاً شبيهاً بالهُويّة الداخلية الحديثة، مع كل ما يفيد ذلك في فهمنا للخير التكويني. وهذا لا يعني أن الذين ابتهجوا ببحيرات الجبال، أو حلموا أحلام كآبة في الحديقة الإنجليزية، قد كوَّنوا أي فكرة عن الذات المتحرِّرة، لأنفسهم، أو التقطوا فكرة عنها من المدارس الفلسفية الرئيسية. فهو يعني، ويعني فقط، أن

حركة الثقافة التي شكّلت نظرتهم ومشاعرهم تطلّبت بعضاً من مثل ذلك الفهم لإنشاء معنى، واجتثاث المعنى الذي افترضته النظرات ماقبل الحديثة. وهكذا، فإن تلك الحركة، مهما أثارت، وفّرت المناخ الملائم الذي فيه يمكن أن تنشأ صياغات واضحة للهُويّة الحديثة، والتي، بدورها، يمكنها أن تعدِّلها أو توجهها.

ذلك هو سبب عدم قدرتنا على أن نفكر بخيرات الحياة، في ثقافة، بأنها ذات احتواءٍ ذاتي، وأنها من دون علاقة داخلية بصياغات ممكنة مختلفة خاصة بالخيرات التكوينية. وذلك هو سبب كلامنا عن بعض الصياغات بوصفها تلائم روح ممارسة غير مفكورة معينة، وتمسك بها. غير أنه، وفي ذات الوقت، يمكن للصياغات أيضاً، أن تغيّر الممارسة. ويصير خير الحياة ذاته مختلفاً، عندما يدفع الإنسان لرؤية الخير التكويني، على نحو مختلف.

كل ذلك يصعّب ذكر العلاقة. وعندما ربطتها بالتغيرات التي كنت أبحثها، قمت، وبشكل طبيعي، بتعريف الثقافة الأخلاقية التي كانت تنشأ، بمفردات خيرات حياتية معينة، مثلاً، الاستقلال الذاتي، وأهمية الحياة الأسرية وعمل الخير والإحسان. وكانت إحدى الصياغات المهمة الخاصة بالخيرات التكوينية التي كانت تقع وراء ذلك النشوء، في القرن الثامن عشر، تلك التي دعوتها فكرة الربوبيّة عن النظام الطبيعي. غير أن تلك الحركة الواسعة لم تكن، وبلا شك، معتمدة على تلك النظرة. فما يمكن للمرء أن يقوله هو أن تلك الفلسفة استحوذت على روح بعض التغييرات، ومن ثمّ أثّرت على الشكل الذي اتّخذته.

وسريعاً صار الافتقار إلى الاعتماد واضحاً في الحقيقة المفيدة أن النظام الربوبي فقد كل موثوقية، وتابعت الحركة الواسعة مسيرتها. وهنا نحن نزل، وبسهولة، بواسطة لغتنا. فهي تبدو كما لو أن حركة الثقافة هي ذات احتواء ذاتي، وليست بذات علاقة داخلية بصياغات معينة. فالوهم كله يَمْثُل في الوصف المحدّد فليست "أل" حركة، وإنما نوع معين من خيرات الحياة الرئيسية، هو الذي نشأ من موت المذهب الربوبي. فحركة خيرات الحياة نشأت من الصياغة الربوبيّة، لكنها، في حركتها، صارت شيئاً مختلفاً، أي تحركت إلى فلك صياغات أخرى.

فرؤية هذه العلاقة – وليس اعتبار الفلسفة ذات فعالية مستقلة، أو تصوّر

تحوّل الثقافة الأخلاقية بأنها تسعى في طريقها الخاص والمستقل عن صياغات الظاهرية الثانوية التابعة- هي المطلوبة لإدراك تاريخ منابعنا الأخلاقية، التي أحاول أن أتتبعها، هنا. وذلك لأن المذهب الربوبي -وكما سوف نرى، بعد قليل، التنوير الراديكالي، أيضاً- كان صياغةً فعّالة، من الوجهة التاريخية. فقد كان لديه[3] (Wirkungsgeschichte) وبالرغم من أن الثقافة الأخلاقية الحديثة قد تجاوزته. فهو ساعد على تحديد اتجاه وشكل تلك الحركة. فقد عجز عن احتوائها في تعاريفه، لكنه ظلّ ذا صلة بها[4].

غير أن هذا يضعني بمواجهة مسألة سببيّة أخرى، يصعب عليّ إزاحتها. لقد خطا مذهب الربوبيّة خطوة أولى على الطريق الذي أدّى بالتالي، إلى التنوير غير المؤمن عند شخصيات من قبيل هلفيشَسْ (Helvétius)، بنتام، هولباتش (Holbach)، وكوندورسيه (Condorcet) وبدا الطريق، بعدهم، مؤدياً إلى الثقافة العلمانية الحديثة. وكما قلت في السابق، كان ذلك هو سبب كون فهم دوافع مذهب الربوبيّة بتلك الأهمية. فهو وعد، أو هدّد، بإعطائنا المفتاح للتطور الحديث كله الذي ندل عليه بكلمة "التحول العلماني".

لقد كثر توظيف هذا المصطلح لوصف المجتمع الحديث، وكان يُقدَّم، أحياناً، كشرحٍ جزئي لسِمات ذلك المجتمع. غير أنه محلّ أسئلة أكثر منه منبعاً للشروحات. فهو يصف عملية لا يمكن إنكارها، أعني: تراجع الإيمان بالله، وأكثر من ذلك، انحدار ممارسة الدين من حيث كانت مركزية لكل حياة المجتمعات الغربية، العامة والخاصة، إلى صيرورتها ثقافة فرعية، إحدى أشكال التعاطي التي ينخرط فيها الناس.

أما التغيّر الثاني - انحدار الممارسة - فقد كان منتشراً انتشاراً واسعاً وأكثر من الأول: فكثيرون تابعوا الإيمان بالله، أو بحقيقة عليا ما، بالرغم من أنهم لا ينخرطون في ممارسة دينية رسمية. غير أنه، بالنسبة إلى العصور السابقة، ومعظم تاريخ البشرية، فقد كان التغير في الإيمان هو الذي كان الأكثر لفتاً للنظر. ومع أن كتّاباً كثيرين في القرن السابع عشر وأوائل القرن الثامن عشر رأوا أن عليهم أن يجادلوا ضد "الملاحدة".

واعتقد ميرسين (Mersenne) بوجود 50 ألف منهم، في باريس، في زمانه! ـ

لكنه لم يكن يعني ما نعنيه بالكلمة[5] فإننا نستطيع أن نقول، انطلاقاً من نقاشاتهم ونغمتها، أن عدم الإيمان كان أقرب لعدم التصوّر، عندهم. فالبعد الروحي في الحياة الإنسانية بدا، عندهم، مما لا يمكن توضيحه في غياب إله. فوتشكوط (Whichcote) قال: "باستعمال الإنسان العقل، وبقوة العقل والفهم، يمكنه أن يعرف أن ثمَّة إلهاً يحكم العالم، كما أمكنه أن يعرف، باستعماله عينيه، أن هناك شمساً". وتابع قائلاً: "من الطبيعي والصحيح أن يميل العقل والفهم نحو الله، مثلما تميل الأشياء الثقيلة نحو مركزها: لأن الله هو مركز الأرواح الخالدة"[6]. فالواضح من النغمة والسياق ومن طريقة تفكير وتشكوط كلها، أن ذلك من نوع الإدمان على الجدل، وإنما هو تعبير حقيقي عن كيف تبدو الأشياء عنده. وفي الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، في عصر التنوير العالي، كان الإلحاد نادراً جداً، كما تشهد حكاية هيوم في العشاء عند هولباتش فقد شكَّك هيوم بوجود ملحدين حقيقيين في العالم. "انظر حولك"، أجاب البارون "واحسب عدد الضيوف". وكان الموجودون حول الطاولة ثمانية عشر. "لا بأس"، قال هولباتش. "يمكنني أن أريك خمسة عشر ملحداً، فوراً. أما الثلاثة الآخرون، فلم يحدِّدوا مواقفهم بعد"[7]. إن نبرة هذا القول ذاتها، مضافاً إليها ملاحظة هيوم الافتتاحية، تفيدانا كم كان يبعث على الغضب، زمانئذٍ، أن يكون الإنسان ملحداً.

لا شك في أننا نعيش في مناخ مختلف تماماً. فما الذي حدث؟ فاستحضار التحول إلى العلمنة، هنا معناه إعادة وصف المشكلة، لا توفير جواب. وقد يبدو وكأنه جواب، بداعي تفكيرنا بمعتقدات غير مبنية عن حتمية أفول الإيمان الديني. فهناك نوعان من العوامل، يُظَنّ بأنهما غالباً ما يجعلان ذلك أمراً محتَّماً ولا مهرب منه. فقد افتكر، أحياناً، أن تغيّرات العالم الحديث المؤسسية الكبيرة - التصنيع، التغير التكنولوجي في الحياة اليومية، التمركز والحركية - تآمرت على تدمير الأشكال التقليدية للولاء والاعتقاد، من العرف القبلي إلى الهُويّة الجماعية، بما في ذلك الإيمان الديني.

غير أن هذا التوضيح لا يمنع البحث الدقيق. فلا ريب في أن ظواهر التصنيع، والتغير التكنولوجي، والحركية دمّرت سِماتٍ كثيرة لأشكال الحياة السابقة. وكيف تكون خلاف ذلك؟ ولا ريب في أنها أسهمت، في حضارتنا، في انتشار الإلحاد. غير أن ما هو ليس بواضح وأبعد ما يكون عن الوضوح هو

القول بأنها، بذاتها، هي التي دمَّرت الإيمان الديني (مقابل إحداث تغييرات في الأشكال التي اتَّخذتها كما يفعل أي تحوّل اجتماعي كبير). ودليل المجتمعات اللاغربية لم يكتمل بعد، لكنه لا يدلّ على أثر سببي واضح لتلك التغيرات المؤسسية "التحديثية" الرئيسية. فالذي يبدو كما لو أن كل حضارة ستمر في تلك التغيرات، بطريقتها المميَّزة. وفي بعض القطاعات، في الغرب، على الأقل، بدا وكأن الإلحاد ارتبط بما كان يُفهم، من الوجهة الثقافية، بأنه "حداثَة"، وذلك هو سبب مساعدة تلك التغيرات على نشره، هنا.

أما العامل الآخر، والذي ظُنَّ بأنه أدّى، وبصورة حتمية، إلى الإلحاد، فتمثَّل في انتشار العلم والتربية. وهنا يظهر الانحياز الأيديولوجي على السطح، وبشكل واضح. والذين يعتقدون بذلك، هم عادة ما يسلّمون، وببساطة، بالقول إن الإيمان الديني غير عقلي وغير تنويري أو غير علمي. وإذا ابتعدنا عن ذلك الانحياز، يمكننا أن نتذكر مقدار تطور العلم الحديث الذي كان من البداية التي ارتبطت بالنظرة الدينية، بداية من جذور المذهب الميكانيكي إلى الثيولوجيا الاسمية، وأيضاً، يمكننا أن نرى اليوم، كم يوحي الشكِ العلمي بنوع من عدم التقوى والإلحاد.

أنا لا أشعر بأني قادر على أن أقدّم شرحاً لمدى زعم نظريات التحول العلماني. غير أني أفتكر أنه يمكن قول شيء أكثر عما يعنيه التغيّر الذي دعوناه بذلك الاسم. ويمكن اعتبار هذا محاولة لتوضيح (explanandum) لأي نظرية وافية عن التحوّل العلماني.

فالتغير الحاسم، كما ألمحت أعلاه، هو أن الناس لم يعودوا يشعرون، مثل وتشكوط، أن البعد الروحي لحياتهم غير مفهوم، إذا افترض عدم وجود إله. أما عند أسلافنا، فقد بدا غريباً وشاذاً، إن لم نقل شريراً، إنكارُ وجود الله. فكيف نفهم هذا؟

باللغة التي كنت أستعملها، في هذا الكتاب، يمكننا القول، إن الله، بشكل أو آخر، مرتبط بالمنابع الأخلاقية التي يمكنهم تصوّرها. "المنابع الأخلاقية" هو مصطلحي الفني الخاص بالخيرات التكوينية ما دمنا نتحول إليها بالطريقة التي تلائمها - عبر التأمل، أو التضرّع، أو الصلاة، أو أي شيء - طلباً للتقوية

الأخلاقية. "فعصر الإيمان" هو العصر الذي فيه تشمل جميع المنابع الأخلاقية فكرة الله.

داخل مثل ذلك العصر، يوجد تنوّع كبير في المنابع، وقد يدخل الله فيها بطرق مختلفة. وقد رأينا ذلك منعكساً في أشكال مختلفة معروفة من الروحانية المسيحية. وعند بعض الناس، تبيّن الحقيقة ذاتها المفيدة أن حياتهم لها بعد أخلاقي، والحقيقة المفيدة أنهم لا يتحركون، وببساطة، برغبات واقعية، وإنما بمطامح روحية، أيضاً، تشدّهم إلى ما هو أعلى، كل ذلك كان يشير إلى وجود إله، وبسهولة. ولا وجود لأي شرح آخر يمكن الثقة به وتصديقه. وكان وتشكوط أحد تلك الأدلة، وبوضوح كان. فقد استعار الفكرة الأفلاطونية المفيدة أن مطامحنا الروحية توفِّر لنا معنى ما عن الذي خلقها وأرشدها، تماماً كما تخبرنا عيوننا عما جعل الرؤية ممكنة. لذا، فإن العقل، وهو أعلى جزء فينا، يقرّ بوجود الله، بشكل طبيعي، مثلما تفعل عيوننا بالنسبة للشمس. والصورة الأخرى المذكورة في المقطع الذي استشهدت به، أعلاه، والتي تتعلق بالجاذبية هي أكثر بيانا. فعقلنا وفهمنا، ومجموعة مطامحنا "تميل نحو الله"، تماماً، مثلما تنزع الأشياء الثقيلة نحو الأرض.

هذا المعنى يقع في أساس المقاربة الأوغسطينية الخاصة بالبرهان على وجود الله، التي تنطلق وتتابع عبر تفكير راديكالي في طبيعتي الروحية الخاصة. فتوقي للكمال مترافقاً مع نقصي الظاهر، يشير إلى الكائن الأعلى الذي زرع ذلك المطمح فيّ(8).

غير أن ثمّة طرقاً أخرى للشعور بوجود الله الذي لا يمكن إنكاره. وقد تكون الرابطة غير مباشرة، عبر فكرة عن نظام. فيبدو وجودي ككائن أخلاقي معتمداً على وجود نظام للأشياء، في المجتمع الإنساني وفي الطبيعة، أيضاً، وذلك بطريقتين: أنا واعٍ بأني تعلمت ما تعنيه الكينونة كائناً روحياً، من مجتمعي أو من الكنيسة، والنظام نفسه، بخيريّته، يطلق شعوراً بالروع والعرفان يقوّيني. فالنظام هو منبع أخلاقي عندي. غير أن خيريّة النظام بدورها، لا تنفكّ عن فكرة العناية الإلهية، وأنا لا أستطيع أن أراه إلا متجذِّراً في الله. وهكذا، وبحسب هذا

الطريق، أرى أن الله لا يمكن إنكاره بوصفه البعد الروحي لوجودي.

ذلك الطريق الروحي هو الذي كان وراء المحاولات الرامية إلى البرهان على وجود الله، عبر نظام العالم، وبصورة أوضح ما تكون، من تصميم العالم. وتماماً، كما كان الحال مع البراهين الأوغسطينية، علينا أن نذهب إلى ما وراء الحجج كتمارين فيما نعرفه برهاناً دقيقاً - التي في ضوئها تظهر مهلهلة، عندنا، اليوم - ونحاول أن نشعر بالنظرة الروحية التي تصوغها.

ولا شك في أن لا شيء منع الناس من الشعور بأن الله لا يمكن إنكاره، في الطريقين كليهما. والواضح هو أن كثيرين امتنعوا. غير أن الواضح أيضاً، هو أن البعض مال، وبقوة، إلى جانب أو إلى الجانب الآخر. فأنواع المذهب التطهّري الكالفني الأشد حزماً والأكثر ثوريةً، مع شكّها بفلسفات الكون ماقبل المسيحية، واتهامها النظام الاجتماعي القائم، وحسّها الدقيق والحادج بالصراع الداخلي، كل ذلك كان مزروعاً زرعاً قوياً في الطريق الداخلي. في حين أن النظريات الربوبيّة الموصوفة، أعلاه، التي يؤدي فيها نظام العناية الإلهية دوراً مهماً، تنجذب إلى الطريق الخارجي.

وهناك بحث في الأمزجة المختلفة في البروتستانتية الأميركية، في الحقبة الزمنية ماقبل الثورية أجراه فيليب غريفن (Philip Greven) في كتابه: **المزاج البروتستانتي** (*The protestant Temperament*) هو بحث فيه تنوير كبير، في هذا الصدد[9]. فقد ميّز غريفن بين أشكال الروحانية الإنجيلية - البروتستانتية، المعتدلة، والأرستقراطية. والأشكال الأرستقراطية كانت بارزة في أوساط النُّخب الاجتماعية في المستعمرات. والذي كان يميّز التقوى الأرستقراطية عن الشكلين التقويين الآخرين، اللذين كانا ملتزمين، وبمقدار كبير، بالطريق الداخلي تمثَّل في طريقة عدم انفصالها عن التضامن مع المؤسسات القائمة، والإسهام في الطقوس. وتحدث غريفن عن اعتقادهم بأن "تلك الخبرة الدينية والعبادة الدينية هما تعبيران شعبيان عامان عن التجمع المتناغم لكل المجتمع، والموحَّد في المؤسسات، وفي الاحتفالات والطقوس الدينية، التي ترمز إلى الوحدة الجوهرية لهذا العالم والعالم الذي يأتي بعده". فتقواهم كانت مرادفةً لفعل العبادة، لذا، كانت دائماً موجهة إلى الخارج بواسطة علامات مشاركة مرئية

مع العالمين، كليهما. وكما وصف غريفن الحال: "لقد أصبحت تقوى الطبقة الأرستقراطية بمنزلة عمل عام، وليست بعمل داخلي (باطني)"[10].

فكان لا بدَّ من أن يبدو هؤلاء الناس مخلين، سطحيين، وليسوا تقوويين بالمعنى الحقيقي مثل نقّادهم البروتستانتيين والمعتدلين. وقد لا يكون هذا الحكم منصفاً. غير أن الواضح هو أنهم قد يكونون، وبطريقتهم الخاصة مؤمنين بوجود الله (أو ربما، ربوبيّين، في حالات قليلة) مثل الذين كافحوا في اتجاه الداخل (الباطن) بالخطيئة وبالنعمة الإلهية.

إنه ذلك التجذّر في الإيمان الذي لا يتزعزع الذي يبدو غريباً، عندنا، اليوم. وفي المجتمعات التي تقر فيها الأكثرية بإيمان ما بالله، أو بمبدأ إلهي، حتى في هذه المجتمعات، لا يعتبر أحد وجود الله أمراً واضحاً. وهذا ما يجب علينا أن نكون قادرين على توضيحه، في المطاف الأخير (مع أني، أسارع لأضيف، ليس في مجرى هذا البحث).

كان بعض الناس يفترض أن التوضيح يجب أن يشير، وبشكل رئيسي إلى إزالة العقبات. فهو افترض أن عدم اليقين الحالي يعكس الحالة المعرفية، أي شكل مسألة الله عندنا، نحن البشر. ولا أحد يعرف على نحو مؤكَّد، لذا، فإن ما يحتاج التوضيح يتمثَّل في كيف الناس الأوائل، والعصور الجاهلة لم يكونوا واعين بذلك. علينا أن نفهم الغشاوات التي كانت تضيِّق رؤيتهم. وقد تمَّ شرح العلمانية بالكلام عن الإزاحة التدريجية لتلك الغشاوات. غير أن نظرةً مثل هذه ستشجع، وبوضوح، القول بالنظرية المفيدة أن الإلحاد ينشأ نشوءاً، لا مفرّ منه، من العلم والتربية، وهي النظرية التي هاجمتها، فيما تقدم.

وبمعنى من المعاني، أريد أن أوافق على الرأي المفيد أن تردّدنا، وفقداننا ليقين ثابت، يمثل كسباً معرفياً. غير أن لسبب مختلف تماماً. فأنا لا أفتكر بوجود شيء مثل حالتنا المعرفية بالنسبة إلى الله، من دون عبارة. فشعورنا باليقين أو إشكالية الله ذات صلة ونسبة بشعورنا بالمنابع الأخلاقية. فأسلافنا لم يترددوا في اعتقادهم وإيمانهم، لأن المنابع التي تمكنوا من تصوّرها جعلت الإلحاد أمراً لا يُصدَّق. والأمر الكبير الذي حدث، منذئذٍ، هو تيسّر منابع أخرى ممكنة وفي حالةٍ تكون فيها هذه المنابع متعدِّدة، فإن الكثير من الأشياء تبدو إشكاليات، لم تكن

من قبل ـ وليسد فقط، وجود الله، وإنما أيضاً، مثل المبادئ الأخلاقية "التي لا يطالها شك"، مثل القول، إن العقل يجب أن يكون حاكم العواطف. ومن يعرف ما إذا كانت التحوّلات الإضافية، في المنابع الأخلاقية المُتاحة، لن تغير جميع تلك المسائل، من جديد، من غير معرفة بها؟ وأنا أريد أن أثبت أن الحالة الحالية تمثِّل كسباً معرفياً، لأني أعتقد أن المنابع الأخلاقية البديلة التي توفَّرت لنا، في القرنين السابقين تمثِّل إمكانيات بشرية مهمة وحقيقية. ويمكن الجدل وكما فعل كثيرون، والقول، إنها مشادة، وبمقدار كبير على وهم. غير أني أقول، إنه، حتى لو كنت مصيباً وأننا في حالة معرفية أفضل، نتيجة لذلك، فإن هذا يظل عاجزاً عن تخويلنا للكلام عن الحاة المعرفية "الحقيقية".

ما يعنيه ذلك لشرح العلمانية هو أن المسألة انتقلت من إزالة الغشاوات إلى مسألة كيف صارت تلك المنابع الجديدة متاحة. وذلك هو الانتقال الثقافي الذي علينا أن نفهمه. فالعلمانية لم تظهر لمجرد أن الناس حصلوا على تربية أعلى ولأن العلم تقدَّم. فذلكما لهما بعض التأثير، لكنهما ليس من النوع الحاسم. فالمهم هو أن جماهير الناس صار بإمكانهم أن يشعروا بمنابع أخلاقية من نوع مختلف، منابع لا تفترض، وبالضرورة، وجود إله.

وإن التأثير "للتنوير" على منابعه، يتَّضح عندما نرى ما الذي يجعل المنابع الجديدة تصير "متاحة". وأنا أعترف بأن هذه مسألة صعبة جداً. غير أنه من الواضح أن الكينونة متاحة، هنا، لا تعني أن هناك موقفاً مختلفاً آخر يمكن تصوره، منطقياً، أو أنه موجود، في التقاليد. وبهذا المعنى أقول، إن مجموعة من النظرات الوثنية، نظرات الفلاسفة القدماء، كانت "متاحةً" عبر معظم القرون الوسطى والفترات الزمنية الحديثة الأولى. وليس إلا أقلية ضئيلة، فعلياً، تبنَّت واحدة أو أخرى من تلك النظرات ـ بشكلها "الوثني"، أي الشكل المشتمل على إنكار وجود إله إبراهيم، أما مدارس الفكر المؤثِّرة فقد قامت على فروع مسيحية. وقد وجدت حفنة من الملحدين المتأثرين بالمذهب الأبيقوري ـ ويبدو أن شيفالييه دو ميري (Chevalier de Méré) كان مثل ذلك. وقد اقترب شافتسبوري كثيراً من الصيرورة رواقياً قديماً. وسبينوزا، بدوره، ابتدع الشكل الأصلي الخاص به من الفلسفة "الوثنية" من مصادر المذهب الديكارتي.

وبنظرة مؤخَّرة إلى الوراء يغرينا أن نعتبر هؤلاء الناس بمنزلة موجة المستقبل، ونتوهم أن معاصريهم الذين تأثروا بوحي المنابع القديمة بينما كانوا يعلنون المسيحية، كانوا يخفون إلحادهم. غير أن مثل هذا الكلام ينطوي على مفارقة تاريخية. فسبينوزا وشافتسبوري -وليس شيفالييه دو ميري - صارا مرحلتين مرجعيتين ثقافيتين خلال الحقبة الرومنطيقية. وتوقف اعتبار سبينوزا مقلقاً، وخارجياً صادماً، مثل هوبس، الذي كان نوعاً من علامة الخطأ المقلق، والموضع الذي ضدّه يجب توجيه حجة التفكير اليميني. أما عند غوته (Goethe) وآخرين في جيله، فقد بدا سبينوزا بمنزلة المتنبيّ.

غير أن سبينوزا نفسه سيكون مندهشاً أن يسمع العقائد التي سبَّبت له الإعجاب به. فقد ظهر السبّاق والبشير لذلك المعنى العظيم الشبيه بمعنى وحدة الوجود لروح كونية موجودة في الطبيعة كلها، ومعبَّر عنها بالنوع البشري، مما سيطر على مخيَّلة جيل بكامله، كلاسيكي ورومنطيقي فايمار (Weimar) في ألمانيا. وهنا، نرانا على اتصال مباشر مع مفهوم متطوّر للمنابع الأخلاقية، كان متاحاً وبمعنى قوي. فالمذهب السبينوزي الصافي لم يكن رائجاً. وصار شافتسبوري مؤثِّراً، وبمقدار كبير لأسباب شبيهة، أعني: شعوراً بوحدة الطبيعة، عقيدته الخاصة بالقوى الطيّعة، واعتباره المؤسس لنظرية الشعور الأخلاقي، كل ذلك جعله يكون مصدر وحي للألمان، في الحقبة الرومنطيقية. وغطّى النسيان أتباع إبيكتيتوس الصارمين المتزمّتين.

2.18

لقد سبقت قصتي الرئيسية بالكلام عن الرومنطيقيين، غير أن الفكرة الأساسية لتلك الملاحظات تمثَّلت في محاولة الاقتراب من فهم ما يجعل المنابع الأخلاقية مُتاحة. ولا شك في أن شرحها في كتب مشهورة ومحترمة ليس بكافٍ. ولمَ لا؟ فبعض عناصر الإجابة في متناول اليد. وهناك نواحٍ مهمة واعتبارات جعلت المؤلفين الوثنيين يخفقون في الإحاطة بالخبرة الأخلاقية الحديثة، أعني: البعد الخاص بالحبّ الأخوي اللاأناني (agapē)، الذي تحوّل، لاحقاً، إلى عمل الخير أو الغيريّة، كان غائباً غياباً كلياً عند الكتّاب السابقين للمسيحية، كما كان التأكيد على الحياة العادية. كما أن البعد الخاص بالباطنية المابعد أوغسطينية،

بكل تفرعاتها الخاصة بضبط الذات، وسَبْر الذات لم يكن موجوداً، أيضاً. وكان المدمِّر الأكبر من بين الفلسفات القديمة، أعني الأبيقورية، شجبت أيضاً، أي إيمان بالعناية الإلهية، مما يعني أن على الإنسان أن ينكر كل معرفة بنظام خيِّر. وفي الجانب الآخر، نجد أن عقائد القدماء الواقعية، الذين اعتقدوا بوجود نظام كوني، ووحَّدوا ما هو أخلاقي وتوضيحي في نظريات العقل الوجودي، صاروا في موقف الدفاع أمام العلم الميكانيكي المتقدِّم.

تعيين هذه النقائص قد يساعد في وصف المنابع الأخلاقية البديلة التي بدأت، وفعلياً بدأت تنشأ في القرن الثامن عشر، والتي تعرِّف وضعنا المعاصر. وأنا أظن أننا نستطيع، ومن دون تبسيط كبير، أن ننظِّمها تحت عنوانين، أو الأفضل، في "حقلين" خاصين بالسبر للأخلاق. **الأول** يقع في نطاق قوى الشخص الخاصة، قوى النظام والسيطرة العقليين، أولياً، لكن لاحقاً، وكما سوف نرى، ستكون المسألة مسألة قوى التعبير والصياغة. **والثاني** يقع في أعماق الطبيعة، في نظام الأشياء، وأيضاً، في ما ينعكس في الداخل (الباطن)، في ما يصعد من طبيعتي الخاصة، ورغباتي، ومشاعري، وعلاقاتي الحميمة.

لقد تتبعنا هذين الحقلين بما يكفي لنرى كيف يمكن أن ينشأا كخيارين. إن التعلم بأن يصير الإنسان ذاتاً متحرِّرةً ذات سيطرة عقلية، وبالتالي، أن يصير ذاتاً دقيقة، يرافقه ويقوِّيه أيضاً، شعور بكرامتنا وسموِّنا ككائنات عقلية. فقد رأينا كيف صارت تلك الكرامة السامية نفسها، منبعاً أخلاقياً، مع ديكارت ولوك، وسوف نرى، لاحقاً، ذلك في تأكيد جديد مع كَنْت وقد وضعت تلك الكرامة السامية، عند جميع هؤلاء الكتّاب، في منظور إيماني بالله. فقوى العقل والإرادة الهائلة المخيفة لدى الإنسان، هي من صنع الله، وهي ما يؤلف صورة الله فينا. غير أنه، ما دامت المنابع الآن، تقع في داخلنا، وخاصة في نطاق قوى معينة نملكها، فإنها الأساس لأخلاق لا تؤمن بالله ومستقلة الوجود.

وبما يشبه ذلك، كنا رأينا فكرة نظام خاص بالعناية الإلهية يتطور إلى صورة للطبيعة بوصفها شبكة واسعة من الكائنات المتشابكة، تعمل لحفظ كل جزء من أجزائها، وحيث هذا المبدأ القديم صار يُفهم بأنه يؤدي إلى حياة وسعادة

المخلوقات ذات الحسّ، التي تحتوي عليها. وليس هذا النظام، وحده، هو الذي يشكل علامة الرضا العادي بوصفه مهماً. فنحن نتوصل إلى هذه الحقيقة الواقعية عبر مشاعرنا، وليس عبر عقلنا، فقط. ونحن على وعي بهذه الأهمية عبر طبيعتنا الداخلية. وفي أن الخير الذي تؤدي إليه الطبيعة هو الآن خير طبيعي، وذو احتواء ذاتي، وفي أن المنبع الأخلاقي القريب هو نظام الكائنات المتشابكة ذو الثبات الذاتي، الذي نتوصل إلى مبادئه داخل نفوسنا، يكون المسرح قد أُعِدَّ لأخلاق مستقلة جديدة، تصير فيه الطبيعة ذاتها المنبع الأخلاقي الرئيسي، من دون خالقها.

وفي كل حالة، كان المثير موجوداً داخل الثقافة المسيحية نفسها يدفع إلى توليد تلك النظرات التي تقف على العتبة. فالباطنية الأوغسطينية تقف وراء الانعطافة الديكارتية، والعالم الميكانيكي كان، أصلاً، مطلباً ثيولوجياً. والذات المتحرِّرة تقف في مكان سبق أن أفرغ لله، فهو اتَّخذ موقفاً فكرياً من العالم يلائم صورة الربّ. وإن الاعتقاد بطبيعة متشابكة تَبِعَ التأكيد على الحياة العادية، وهو فكرة يهودية - مسيحية مركزية، ويعزِّز الفكرة المسيحية المركزية المفيدة أن خير الله يَمْثُلُ في إرادته طلب فائدة البشر.

الذي نشأ، في كل حالة، هو مفهوم جاهز لتحوّل ينقله إلى خارج الإيمان المسيحي كلياً. غير أن كونه جاهزاً لا يكفي لتحقيق التحوّل. وبدا أن ذلك احتاج لمثير دافع إضافي وصار التحوّل ضرورياً، وبمقدار ما يبدو للناس أن تلك المنابع الأخلاقية يمكن الإقرار بها، تستطع أن تقوّينا، بشكلها اللاإيماني بالله. وإن كرامة السيطرة العقلية الحرّة بدت أصلية بمعنى التحرّر من الخضوع لله. وإن خير الطبيعة، و/ أو انغمارنا المطلق فيها، بدا أنه يتطلّب استقلاله، ونفي أي وظيفة إلهية. فالذي تشمله هذه التغيرات، وخاصة التغير الثاني، هو ما أريد أن أنظر فيه في الفصول اللاحقة لهذا الكتاب، والواقع هو أنه يؤلِّف موضوعاً رئيسياً للبحث الآتي.

غير أني أضع هذا المخطَّط، الآن، بغية أن أتقدَّم بعض الخطوات في اتجاه الإجابة عن السؤال الخاص بما يجعل البديل "مُتاحاً"، في معنى الفعل. ولماذا كرامة التحرّر، ومنابع الطبيعة، وليس سكينة (ataraxia) إبيقور أو لامبالاة (apatheia) الرواقيين؟ أو عند سبينوزا (amor intellectualis Dei) لنفس

الأمر؟ حسناً، الواضح أن له علاقة بمنبعٍ يحتوي على خيرات الحياة المهمة التي أرادها البشر. والحقيقة المفيدة عدم وجود نظرة قديمة اهتمت بفكرة عمل الخير والإحسان، بمعناها الجديد، حصر جاذبيتها، وبمقدار كبير، كما ذكرت أعلاه. وكان عليها أيضاً، أن تربط خيرات الحياة تلك بالخيرات التكوينية التي كانت معروفة في الحياة الروحية التي كان الناس يقودونها. ويمكن أن يوحى بفكرة عمل الخير النشط بقراءة لكتاب: **باغافاد غيتا** (*Bhagavad Gita*) كما أثبت غاندي (Gandhi) لاحقاً، لكن ذلك لم يكن ليعني كثيراً لأسلافنا في القرن الثامن عشر، باستثناء أرواح أصلية نادرة قليلة.

ولا شك في أن الذي جلب هاتين السِّمتين هو السؤال التوضيحي اللافت. لماذا صار بعض خيرات الحياة بارزاً، ولا يمكن إنكاره، في عصر ما؟ وقد لا نكون قادرين على تقديم أكثر من تلميحات جزئية موحية في اتجاه الإجابة عن هذا السؤال. ولا ريب في أن التطور الأساسي في الأشكال الاجتماعية، الاقتصادية، والسياسية، أدى دوراً، مثلاً، كانت المراحل الأولى لنشوء الرأسمالية والدولة البيروقراطية الحديثة حاسمة في القصة التي نتتبعها. غير أن تلك لا يمكن أن توفِّر الأسباب الكافية. فالحاصل يعتمد، بشكل حاسم، على نوع الثقافة الأخلاقية التي تدخل فيها تلك الأشكال. فقراءة تلك الثقافة الأخلاقية توفِّر لنا أيضاً، الحدود التي ضمنها يجب أن تقع السِّمة الثانية. غير أن هذه الحدود لا يمكن، بطبيعة الأشياء، تتبّعها تتبّعاً مضبوطاً.

غير أنه، بالرغم من عدم قدرتي على تقديم "الشرح التاريخي"، فإن درساً من هذا القبيل يمكنه أن يكون إسهاماً جوهرياً في ذلك. "كما كنت قد بحثت في الفصل الثاني عشر، أقول، إن أي تحديد للأسباب السياسية والاجتماعية للعلمانية، لا بدَّ من أن يُكمل برؤية ما لما جعل المنابع البديلة قوية، وما الذي جعلها تبدو خيراً وملزمة. وبشكل من الأشكال، كنت أبسط وأصوغ جزءاً واحداً من الإجابة عن ذلك السؤال خلال الفصول السابقة، أعني: نشوء أشكال من الروحانية المسيحية جعلت العقل المتحرِّر والنظام المتشابك مركزيين. والجزء الآخر الذي نحتاجه، لا يكون إلا بفهمٍ للدوافع الأخلاقية التي دفعت بعض الناس إلى ما وراء العَتَبة، نحو أشكال غير مؤمنة، من تلك الأفكار الرئيسية.

ومهما يكن الأمر، فإن ما ينشأ من هذا البحث هو أن شرحاً للعلمانية لا يمكن، وببساطة، أن يربط إزاحة العقبات بالتنوير. فالذي يجب توضيحه هو التحوّل الثقافي الذي تصير به المنابع البديلة لما هو إيماني وتوحيدي لله متاحة. وهذا مؤدّاه أن نحاول تعريف ما هو ذلك التحوّل وتلك البدائل. فاللازم هو عمل تأويلي، يعرض طبيعة الخيرات وقوتها. وهذا هو ما بدأت المباشرة به في كلامي عن الموقعين الاثنين. غير أنه، قبل أن أتابع سبر هذين الموقعين، والتحوّلات الإضافية التي حدثت عليهما، أريد أن أتحدث قليلاً هنا، عن الحالة العامة التي نشأت وتواجهنا.

الثقافة الأخلاقية الحديثة هي ثقافة ذات منابع متعدِّدة، فيمكن وصفها بفضاء يمكن أن يتحرك فيه الإنسان في اتجاهات ثلاثة. وهناك الموقعان المستقلان والأساس الديني التوحيدي الأصلي. وحقيقة أن الاتجاهات متعدِّدة تسهم في شعورنا بالشك. وهذا جزء من سبب كون كل واحد تقريباً، اليوم، هو مؤقت، وسبب عدم وجود من يحوز ثقة جذرية في نظرته التي نراها، مثلًا، عند وتشكوط (Whichcote).

غير أن ذلك لا يشكل كل شيء. فالاتجاهان الحديثان الاثنان إشكاليان متأصّلان. وهذا هو سبب تفضيلي أن أدعوهما "موقعين" للاستكشاف أو السبر. فهما إشكاليان لأنهما، جزئياً، اختبرا بأنهما مما يمكن منازعته والخلاف معه، منذ افتتاحهما الأصلي. وقد يبدو ذلك، وبشكل طبيعي، للحقيقة المفيدة أنهما موضعا نزاعٍ، في التحدّي الخاص للنظرة الدينية التوحيدية المسيطرة. غير أني أعني أيضاً، أنهما موضع نزاع متأصّل بشكل لمسته النظرة الدينية التوحيدية. طبعاً، فهما يُنازعان المذهب الديني التوحيدي لجهة صدقه. فقد يراه الخصوم ويحكمون عليه بقسوة، ويفتكرون أنه محطٌّ، وغير ملائم للبشر لو كان صادقاً. غير أنه لا يوجد أحد يرتاب في أن الذين يعتنقونه سوف يجدون منبعاً أخلاقياً كافياً وافياً فيه.

المنبعان الآخران يتعرضان لنزاعٍ في ذلك المجال. فالمسألة هي فيما إذا كان ذلك كافياً لتسويغ الأهمية التي أضفيناها على العقل المتحرر، والمخزن الأخلاقي الذي أسنداه به، والمُثُل العليا التي أشدناها عليه، حتى لو سلَّمنا كلياً

بكرامة ذلك العقل المتحرر. ولا شك في أن بعض الدينيين التوحيديين هرعوا للشك بذلك، منذ البداية ذاتها، بداية النزاع بين الحكم الألماني والكنيسة الكاثوليكية (1872 - 1886) حول التربية وإدارتها وحول التعيينات الكنسية (KulturKampf) فقالوا، إن الكرامة الإنسانية هي بمنزلة خطر كامن من دون الله، وإن متطلّبات الطبيعة تحوِّل إلى العنف والفوضى من دون الإيمان، وما قارن. غير أن تلك الشكوك لم يطرحها الدينيون التوحيديون، وحدهم. فقد شعر المستكشفون، في ذلكما الموقعين، منذ بدايتهم، أن مسألة الكفاية تضغط عليهم.

يمكننا أن نقول، إن جميع الأوضاع تكون إشكالية بالحقيقة المفيدة أنها موجودة في حقل من البدائل. ففي حين أن الإيمان قد تعرض للشك، بصدقه، كذلك، فإن الكرامة والطبيعة تعرضتا للشك بكفايتهما، إذا صدقتا. فالسؤال المزعج للإيمان الديني التوحيدي الحديث هو، وببساطة: هل يوجد إله، حقيقةً؟ والتهديد على هامش المذهب الإنساني اللاديني اللاتوحيدي، الحديث هو: ما الفرق؟ (So what?).

وذلك هو الذي حوَّل تلك المنابع إلى مواقع للاستكشاف. وقد استدعى التحدّي لعدم الكفاية محاولات متجدِّدة ومستمرة لتعريف ما هي الكرامة المتأصّلة فينا ككائنات عاقلة أو تعبيرية، أو أين يَمْثُلُ الخير الذي يشمله انغمارنا في الطبيعة. ذلك، وليس مجرد حالة المنافسة والنزاع، هو الذي يجعل النظرات الأخلاقية الحديثة مؤقتةً واستكشافية. وكثيرون من الدينيين التوحيديين يشاركون في البحث، في محاولتهم ربط إيمانهم بحقيقة الإلحاد الحديث.

غير أن العلاقة بين تلك المنابع الثلاثة معقَّدة أكثر مما فكرت. فبما أن الموقعين الحديثين المستقلين الاثنين كان نشوؤهما من التحوّلات في الروحانية المسيحية، فقد ظلاّ مضادين للأنواع الدينية التوحيدية، المختلفة. ويمكن أن يوجد، بل يوجد، استكشافات دينية توحيدية تختص بكرامة الكائن العقلي أو خيرية الطبيعة. وذلك هو الذي قُصد من صورة الفضاء الثلاثي الأبعاد أن تعبِّر عنه. فالإنسان يستطيع أن يتقدم في بعدٍ واحدٍ على أي مستوى في الاثنين الآخرين، ويمكن له أن يسبر طول الفضاء، في أي عمق، أو عرضه عند أي نقطة على محور الطول. ويمكن اعتبار الاتجاهات الثلاثة متنافسة، وأيضاً، كمتكاملة.

وهكذا، فإن بعض الناس قد يشعر بأيّ حساسية نحو أحد الاتجاهات. ويحب بعض الدينيين التوحيديين أن لا يجدوا سوى وهم مفترض في الكلام الحديث عن كرامة الإنسان. وآخرون أقرب إلى إمكانية الإيمان بالله. ويقتربون من أن يكونوا صور المرآة عن الدينيين التوحيديين منذ قرنين من الزمان ـ بالرغم من أنه لا يوجد أحد في عصرنا التعدّدي يمكنه أن يصل إلى تلك الدرجة من الثقة الثابتة. فهؤلاء الناس هم الذين كانت حياتهم الأخلاقية مغروسة، وبعمق، في نوعٍ لاديني توحيدي خاص بالمنابع الأخرى (أو في كليهما).

وإن عدم تلاقي العقول الكلي بين الدينيين التوحيديين المضادين للمذهب الإنساني واللاأدريين اللطيفين الراضين يشهد على وجود النزاع والمنافسة في الثقافة الحديثة. غير أنه، وفي ذات الوقت، تظل المواقع الثلاثة مترابطة، وذلك مردّه التأثير المتبادل بينها. وبمعنى من المعاني، كان ذلك واضحاً في مبادلات سلبية. فتضاد الدين البروتستانتي مع المذهب الإنساني، اليوم، أو شخصيات مثل الكاردينال راتزنجر (Cardinal Ratzinger)، عُرِّف بنظرات منافسة. غير أن هناك، أيضاً، تأثيراً إيجابياً وتبادلاً. فقد تحوَّل الإيمان المسيحي عبر إدخال مطامح كان أول نشوء لها على أطراف الكنيسة المسيحية أو خارجها. فعلى سبيل المثال، صار التأكيد المركزي على التقليل من المعاناة والآلام، وهو الذي كان من ريادة عصر التنوير الراديكالي، وكان من روّاده، أيضاً، شخصيات مقاومة للإكليروس، مثل، بنتام وسيزاري بيكاريا (Cesare Beccaria) سِمةً تكوينية للمذهب الإنجليزي البروتستانتي الإصلاحي، في القرن التاسع عشر. وبلغة أدق، نقول، إن أفكار الإيمان المعاصرة تحوَّلت عبر مُثُل عليا، مثل، الكمال التعبيري، المساواة الجنسية، والعدالة الاقتصادية العالمية. وبطريقة معقَّدة يصعب تتبعها نقول، إن "أفول الجحيم"، والنمو الثابت المستمر للاعتقاد أن الخلاص شامل، الذي رأيناه في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وليس، فقط، في المذهب الربوبي، وإما في داخل حركات النهوض، أيضاً ـ رفض ويسلي (Wesley)لمذهب كالفن القائل بالقضاء والقدر هو مثل مناسب ـ كل ذلك يعكس الحساسية الدينية الأرثوذكسية والنقد العقلي العلماني[11].

قد يبدو أن التأثير كان شاملاً، وأن الجماعات الدينية اضطرت أن تتبنّى

نتفاً من الثقافة الإنسانية العلمانية بغية البقاء على قيد الحياة. غير أن المذهب الإنساني العلماني، أيضاً، له جذور في الإيمان اليهودي - المسيحي، فقد نشأ من تحوّل شكل من أشكال ذلك الإيمان. ويمكن طرح السؤال الذي يقلق: أكان ذلك أكثر من مسألة أصل تاريخي؟ وأيضاً، ألم يعكس تبعية مستمرة؟ فهذه إحدى المسائل التي سوف أتناولها فيما يأتي. فاعتقادي، أضعه هنا، وبطريقة جريئة، هو أنه يعكس.

ما أريد أن أفعله في الفصول الآتية هو أن أتتبّع، بانتباه خاص وعالٍ، التطور المستمر لتلك المواقع، والتحوّلات التي طرأت عليها، وعلاقاتها. وسيكون مبدأ الانتقاء هو هدفي في إلقاء ضوء على الهُويّة الحديثة، كما نحياها اليوم، ومفاهيم المنابع الأخلاقية التي تدخلها. ورأيي سيكون مفيداً أن الوسيلة الاستكشافية للمواقع الثلاثة ستظل صحيحة، بالرغم من أن الشكل الأصلي الذي ظهرت به عند افتتاحها قد حصل تحدّيه تحدّياً راديكالياً. ومع قوة السيطرة العقلية، نحن نعرف، الآن، إحدى الصياغات التعبيرية، التي تعتبر ممارستها الصحيحة، أحياناً، مضادّة للأولى. وجرى تحدٍّ لمفهوم الطبيعة المفيد أنها خير، بواسطة رؤى لها تعتبرها منبعاً لطاقة لاأخلاقية، متوحشة، ولا عقلانية، أيضاً. وسوف أناقش لأقول، إنه، بالرغم من ذلك، فإن فكرة مواقع استكشاف المنابع الأخلاقية، المتموضعة، على التوالي، في قوانا الخاصة وفي الطبيعة، تظل فكرة منيرة ومفيدة.

وفي تتبعي ذلك، سوف أحاول أن أبقي في عقلي ما كنت قد بحثته، في السابق، في هذا الفصل، أعني: العلاقة الدائرية بين خيرات الحياة وصياغات الخيرات التكوينية التي تقع في أساسها. والتحولات التي منها نشأت العلمانية، هي مثل صالح وارد. فقد تعزّزت تلك التحولات بالمعنى المفيد أن خيرات حياة معينة، يمكن تحقيقها بكاملها إذا كان لها علاقة بمنبع لاديني توحيدي، لكن الذي يحصل في التغيّر، هو أن الخير الحياتي نفسه، سوف يُعاد تأويله.

في الفصلين الآتيين، سوف أنظر في مجموعتين كبيرتين من الأفكار كانت قد ساعدت مباشرة، أو مع مرّ الزمن، على خلق أشكال من الإلحاد. وكل مجموعة تدمج الموقعين بطريقة مميّزة، أعني: إحداها تربط معنى حيّاً لقوانا

العقلية المتحررة بقراءة نفعية للطبيعة، والثانية تركز على قوى خيالنا الخلاّق وتربطها بمعنى للطبيعة بوصفها منبعاً أخلاقياً داخلياً (باطنياً). وتلك الأشكال متنافسة، والتوتّر بينها هو إحدى السِّمات السائدة للثقافة الحديثة.

في الفصل التاسع عشر، سوف أتحول إلى نشوء المجموعة الأولى، إلى التحوّل الذي به نشأ فكر عصر التنوير الملحد والراديكالي من مذهب الربوبيّة. وهنا، أفكر بكتّاب ماديين ومن أتباع مذهب المنفعة، مثل بنتام وهولباتش وكوندورسيه.

كان المقصود من بحثي الطويل للعلمانية التمهيد لذلك الانتقال. فقد كان ضرورياً. والشرح بمفردات التنوير، عن إزالة الحواجز أمام الفكر، شرحٌ مغرٍ، في هذه الحالة، ويعود ذلك جزئياً، لأن هذا الشرح ناصره الفلاسفة الراديكاليون أنفسهم. فالذي ميَّز هؤلاء الكتّاب عن أسلافهم الربوبيّين، بالإضافة إلى رفضهم لله والعناية الإلهية، تمثَّل في موقفهم العقلي الخاص بالعقل المتحرِّر. فكان جميعهم أتباعاً للوك يرون الطبيعة الإنسانية محايدة، ومادة طيّعة تنتظر القولبة بشكل ينتج سعادة شاملة. فقد درسوا الكائنات البشرية وفقاً لقوانين العلم الطبيعي، كما كان يفهم آنذاك. فإذاً، بعد أن ينساقوا مع صورتهم الذاتية، وفكرنا أن ذلك ما يتطلَّبه "العلم" و"العقل"، عندئذٍ، سنرى أن ذلك مجرد خطوة أخرى في التنوير المتكشِّف، وسيبدو رفض الله نتيجة لازمة.

غير أنه، إذا بدا مذهبهم العلمي أقل من أن يكون جوهر العقلانية، فإنه سيتطلَّب هو أيضاً، شرحاً، وسوف نتنبه للدوافع الأخلاقية في كتاباتهم. وأنا أريد، وباختصار أن أسبر تلك الأمور، وآمل، بعد إنجازي ذلك، أنه سيتضح أنها توفِّر رؤية مهمة لدوافع التنوير الراديكالي.

19

التنوير الراديكالي

1.19

المفكرون التنويريون الراديكاليون[1] لم يستخدموا فكرة العناية الإلهية، أو نظام تلك العناية، وهذا، على الأقل، هو الذي ظنّوه. فكانت أخلاقهم مبنيّةً على المنفعة، فقط. فنحن نبدأ من الحقيقة المفيدة أن الناس يرغبون السعادة أو اللذّة وغياب الألم. فالمسألة الوحيدة تتمثّل في كيفية زيادة السعادة إلى أعظم حدّ. فمبدأ المنفعة هو "ذلك المبدأ الذي يقرّ أو لا يقرّ بكل عمل، مهما كان، وفقاً لميله لزيادة أو لإنقاص سعادة الجهة التي مصلحتها هي المطروحة"[2].

واستناداً إلى هذه النظرة، نحن لا نستطيع أن نستخلص آراءنا الخاصة بالصواب والخطأ، من أي مفهوم عن نظام الأشياء، سواء أكان نظام العقل التراتبي القديم أو النظام الحديث الخاص بالتصميم المرسوم من العناية الإلهية. فالحكم الحاسم على أي فعل يختصر بنتائجه، فلا نقدر أن ننحرف عن ذلك، لننظر في كيف يتلاءم مع نظام ذي وجود سابق. لذا، فإن أي لجوء إلى قانون طبيعة، أو "قانون العقل، العقل الصحيح، العدالة الطبيعية، الإنصاف الطبيعي، النظام الصالح"، أو ما شابه، يجب طرحه جانباً[3].

فبدلاً من أن ننظر إلى العالم بوصفه نظام عناية إلهية، يمكننا النظر إليه،

وإلى طبائعنا الخاصة، بوصفها ميداناً محايداً، علينا أن نفهمه بغية السيطرة عليه، وعلينا أن نوظِّف علاقاته السببيّة، من أجل إنتاج أعظم قدر من السعادة. وعلينا أن نطبق التحرر الذي قال به لوك تطبيقاً كاملاً، وأن لا نفهم البسيكولوجيا الإنسانية بمفردات ميولها المتأصّلة والمفترضة نحو الخير أو عكسه، وإنما عبر بحثٍ سببيٍّ ـ أصلي، محايد "لا يوجد إنسان وُلدَ صالحاً، ولا إنسان وُلِدَ طالحاً. فالبشر صالحون وطالحون، بحسب ما توحدهم المنافع المتبادلة أو المتضادّة، أو تفرقهم".

(Nul individu ne naît bon, nul individu ne naît méchant. Les hommes sont l'un ou l'autre, selon qu'un intérêt conforme ou contraire les réunit ou les divise).

ذلك ما قال هيلفيشَسْ (Helvetius) رافضاً الشعور الأخلاقي عند شافتسبوري، والاعتقاد بالخير الفطري عند روسّو[4]. فخُلُقنا تشكَّل بالاتحادات التي أقيمت في تاريخنا. وهذه، إمّا جعلتنا نميل إلى خدمة السعادة العامة أولاً، وعلى هذا الأساس يحكم علينا بالصلاح أو الطلاح. غير أننا لسنا أيّاً منهما، بالطبيعة، فيمكن أن نُصنع كواحدٍ منهما أو كالآخر. وهذه هي المسألة الوحيدة ذات الصلة.

وهكذا، رفض أتباع مذهب المنفعة الراديكاليون الخير التكويني الخاص بالمذهب الربوبيّ، ونظام العناية الإلهية، لكنهم، وفي ذات الوقت، كانوا ملتزمين بقوة بخيرات الحياة التي أكّد عليها ذلك النظام. وثلاثة منها برزت بوصفها مركزية لنظرتهم، وهي:

1. المثال الأعلى الخاص بالعقل المسؤول ذاتياً. وهذا، وكما رأينا، عنى التحرر من كل سلطة، ورُبط بفكرة الكرامة.

2. الفكرة المفيدة أن التحقيقات المرضية العادية التي نسعى إليها، الطبيعة، السعي وراء السعادة بالطريقة الإنسانية المحيّزة، عبر الإنتاج وحياة الأسرة، لها معنى مهم، أي، هي ليست ما نرغبه فقط، وإنما تستحق الطلب والتوسيع.

3. المثال الأعلى الخاص بعمل الخير الشامل وغير المنحاز.

وبمعنى من المعاني نقول، إن هذه المجموعة - الرافضة للخيرات التكوينية، والمخلصة المتعلقة بخيرات الحياة - ليست بمذهلة. لأن خيرات الحياة هذه، حملتها، كما رأينا، حركة الثقافة الحديثة الواسعة، كلها، في تلك القرون. فهي لم تظهر في المشهد مع فلسفات التصميم المتشابك، كما أنها لم تعتمد، حصرياً، على تلك الفلسفات، لمصداقيتها، وعلاوة على ذلك، كانت صورة نظام الطبيعة ذاتها مشدودة، بعض الشيء. فقد كانت مفرطة في الخير ومفرطة في الرضا الهادىء بطرق الأشياء، إفراطاً يتعدّى التصديق.

والواقع أن ذلك كان بطريقتين. أولى مفادها أنه، في تصوير كل شيء بأنه مصمَّمٌ للأفضل، فإنها توتِّر مصداقية أي واحدٍ من البشر اضطر إلى النظر إلى المصيبة والألم نظرةً جدّية. تلك كانت ناحية العقيدة، المشهورة في صياغة لايبنتز لها، بأن هذا العالم هو أفضل العوالم الممكنة، والتي اشتهرت في شخصية الدكتور بانغلوس (Dr. Pangloss) في كتاب **كانديد** (*Candide*) لفولتير. وقد قال التصوير الساخر الذي رسمه فولتير ما يفوق مجلّدات من النقاش الفلسفي. وبالنسبة للذين يريدون النقاش، سيبدو زلزال مدينة لشبونة (Lisbon) في عام 1757، والذي قضى على حوالي 70.000 إنسان، من دون جواب.

والذي وتَّر مصداقية الآخرين تمثَّل في صورة عالمٍ ظهرت فيه الفضيلة والمنفعة الذاتية معاً، وبشكل محكم وبارع. وبدا أن الصِّراع بين الخير والشرّ قد حُلَّ وصار مجرد سوء فهم. "اللذّة، أو الخطأ أو هما مفهومان/ أنهما شرّنا الأعظم، أو خيرنا الأعظم". فإذا أمكن دعوة الاعتراض الأول اعتراضاً مضاداً لبانغلوس، فيمكن أن ندعو هذا الاعتراض المضادّ للتسوية والتسطيح.

هذا الهجوم المضاد للتسوية والتسطيح سيقوم به روسّو وكَنْتُ وكان أتباع مذهب المنفعة الراديكاليون غافلين عنه، وتمادوا في اتجاه تسوية وتسطيح جميع الفروقات الأخلاقية أكثر مما فعل أسلافهم. غير أنهم أخذوا بالاعتراض المضاد لبانغلوس وأتباعه. وبمعنى من المعاني نقول، إنهم رأوا أن ينقذوا خيرات الحياة الخاصة بمذهب الربوبيّة من التحريفات والتشويهات وظواهر الخزي المنسوبة لمذهب الربوبيّة ذاته.

أما فلاسفة عصر التنوير (Aufklärer) فلم يكتفوا بالمضيّ في مناصرة

الخيرات الثلاثة المذكورة، أعلاه. فقد اعتقدوا، أنفسهم، أنهم سيكونون مدافعين عنها أعظم دفاعٍ وبفعالية أكبر عندما يدمّرون أساسها المفترض. ويمكن تقديم الموقف الفكريّ للتحرّر الراديكالي بوصفه أن موقف العقل المحقق للمسؤولية الذاتية واللاتسووي. وقد كان التركيز على المنفعة وحدها واعداً بسعيٍ طالبٍ للسعادة وتحرير العقل. وقُصِدَ من العقل المتحرِّر أن يكنس العقبات في طريق نشوء وتعزيز الخير الشامل والمتجرِّد. وإن القصد من قبول مبدأ المنفعة، قال بنتام، هو جعله "الأساس لذلك النظام، وهدفه تقوية مبنى السعادة على أيدي العقل والقانون"[5]. والقول، إن ذلك الربط بالمثال الأعلى الذي هو العقل ذو المسؤولية الذاتية قام بدورٍ حاسمٍ في تثوير عصر التنوير، هو قول واضح. وقد دخل في تعريف "الفيلسوف" في فرنسا، ذاته ـ أي المفكر المستقل استقلالاً ذاتياً. وكما كتب ديديرو (Diderot) في (Chaldeans) "خلق الإنسان ليفكر في نفسه" (l'homme est né pour penser de lui-même) والذي أدّى إلى هذا السطر هو: "يجب أن يكون الإنسان نفسه فيلسوفاً بمقدار قليل لكي يشعر بأن الميزة الأبهى لعقلنا تَمْثُلُ في عدم تصديق أي شيء عبر دافع من غريزة عمياء وميكانيكية، وأنه لعار وضع العقل في القيود كما فعل الكلدانيون". في مقالة حولة، نراه يشرح مثاله الأعلى، فيقول: "الانتقائي الفيلسوف الذي بعد أن يدوس بقدميه على التحيّز، التقليد، الوقار، الصعود العالمي، السلطة – وبكلمةٍ، على كل ما يرعب الجمهور – يتجاسر على التفكير لنفسه، الارتقاء إلى أوضح المبادئ العامة، وفحصها، ومناقشتها، ولا يقيل شيئاً إلا بشهادة من عقلة وخبرته"[6]. غير أن الأهمية الواضحة لهذا المثال تميل إلى التصديق على نظرة مبسَّطة للتنوير الراديكالي، نظرة كانت تغري بأن تكون، أحياناً، صورة ذاتية عن الفلاسفة. ويمكننا أن نفكر بأن الانتقال من مذهب الربوبيّة إلى المذهب المادي، من مذهب العناية الإلهية إلى مذهب المنفعة، كان مغزَّزاً بأسباب إبستمولوجية (Epistemology) ـ أي أن الدرس المعتني المسؤول للدليل، والاستقلال الكامل عن المعتقدات والعبادات المحترمة لوقت طويل، أدّت بالمفكرين الشجعان والمتسقين منطقياً إلى أن يفصلوا ويعزلوا الآثار الصغيرة الأخيرة الباقية من المعتقدات الروحية، في الله، والخلود، وهداية العناية الإلهية، وعدم مادية الروح. ومن هذه الصورة الذاتية نشأت وجهة النظر السهلة السطحية التي شككت بها في الفصل السابق، والتي أفادت أن العلمانية كلها تدفقت، وبشكل طبيعي، من تقدم العلم والعقل.

غير أن هذه وجهة نظر منحازة وغير كافية، بصورة جذرية. فهي لا تحسب حساب قوة جاذبية خيري الحياة الاثنين الآخرين، السعي وراء السعادة وعمل الخير، وصورة الطبيعة التي تقع في أساسهما. فهي تعتمد على أطروحة قبليّة ملتبسة تفيد أن البحث العقلي "غير المتحيّز"، للدليل، بمعزلٍ عن الحدوس الأخلاقية أو الروحية للإنسان، يكون لصالح الإلحاد (أو لصالح مذهب اللاأدرية، على الأقل)، والنظرة المادية للحياة والعقل. وما يميّز ديكارت، بحسب هذه النظرة، وبوصفه ممارساً للعقل ذي المسؤولية الذاتية، عن ورثته الموسوعيين كان، وببساطة، متمثلاً في وقوفه في منتصف الطريق الذي قطعوه إلى النهاية. فديكارت حدَّد، وبشكل مصطنع، مجال بحثه الراديكالي، وبوضوح ما بعده وضوح بقبوله المؤقت المشروط بالأخلاق والدين المؤسسين[7]، أما خلفاؤه فقد أزالوا تلك الحدود[8].

لقد قلت، في الفصل السابق، إن ذلك الفهم هو بمنزلة مفارقة تاريخية مخيفة، وإن وجود الله، عند كثيرين من البشر في العصر الماقبل الحديث، غير منفصل عن الأبعاد الأخلاقية لحياتهم. وصاغ التقليد الأوغسطيني ذلك الشعور بالرابطة، على شكل "براهين" على وجود الله. ويقع ديكارت، وبشكل كامل في ذلك التقليد. وعلى المرء أن لا يفترض أن يقين ديكارت من نفسه وقدرته على التفكير القوي يمكن أن يكونا منفصلين عن علاقته بالله بحيث يقيّم مسألة وجود الله كما لو أنها نتفة من العالم الخارجي. كما على المرء أن لا يفترض أن ديكارت يعتبر مسألة وجود الله لاحقة لوجود العالم، بوصفها تمثل أحد الشروح العديدة والممكنة للعالم، كما فعل الربوبيّون والملحدون في القرن الثامن عشر. فنظام النقاش في كتاب: **التأملات** (*Méditations*) قائم على الافتراض المضادّ. فالله الصادق الصحيح هو الذي يوفِّر الضمان الضروري لقوتي العاقلة. وعلاوة على ذلك، نقول، إن البرهان المقدَّم نفسه يبيّن أن الاثنين لا ينفصلان. فوعيي نفسي أني غير كامل، وهو الذي عرفته فيّ، في حالة الشك، ورآه ديكارت غير منفصل عن فكرتي عن كائن كامل، التي لا يمكن أن أحصل عليها إلا بوجود إله[9]. فمهما كان رأينا بقوة ذلك "البرهان"، فإنه ينطق بالحدس الأوغسطيني الأساسي المفيد أن القدرة على الطموح إلى الحقيقة متجذِّرة في علاقة الروح بالله.

في ضوء هذا الحدس، والإحجام عن إخضاع الله للمعاملة ذاتها الخاصة

بأشياء العلم الفيزيائي، ليس بتقييد اعتباطي أو بإخفاق افتراضي، بل يخص طبيعة العقل المسؤول ـ ذاتياً، ذاتها، أن أقرّ باعتمادي على الله. فلا بدَّ من أن يحصل شيء كبير جداً في حدوسنا الروحية، قبل أن نتكلم كما فعل لابلاس (Laplace) في الحكاية المشهورة، حكاية حديثه مع نابوليون. فبعد أن شرح نظريته الخاصة بالجبرية للإمبراطور، قيل، إن الإمبراطور سأله: "والله؟ مسيو لابلاس، ماذا تقول عن الله؟"، أجاب "يا سيدي أنا لا أحتاج لهذه الفرضية".

(Et Dieu? M. Laplace, Que Faite-vous de Dieu?. Laplace: Sire, je n'ai pas eu besoin de cette hypothèse).

وبالنسبة لأتباع التنوير الراديكالي الأوائل، بدت وقفة لابلاس الفكرية "عقلية" أكثر من وقفة ديكارت، أعني، وجود شيء كما يظهره الدليل للعقل، بمعزلٍ عن أي نظرة لأسسه الأخلاقية والروحية وهي أطروحتي، في هذه الصفحات، التي أفادت أن هذه الإيمان بأن ما يقدّمه العقل غير المتموضع هو وهم، وأن الانتقال من ديكارت إلى لابلاس شمل انتقالاً لما كان يعتبر طبيعة العقل ومكانه الأخلاقي.

غير أن علينا لرؤية ذلك، أن ندرك أن مفكري التنوير الراديكالي لم يتقبلوا المذهب المادي والإلحاد كما لو أنهما القرار الأخير والنهائي للعقل المسؤول ذاتياً، فقط، وإنما أيضاً، كطريقة في الكينونة صادقين ومخلصين لمطلب الطبيعة، فهولباتش، في كتابه: **نظام الطبيعة** (*Système de la nature*) يقدِّم أحد البيانات الكبرى الأولى للمذهب المادي الأَحَدي اللاتسووي. فالإنسان، مثل أي شيء آخر في الكون، هو كائن فيزيائي، كلياً. والبعد الأخلاقي في الإنسان هو، وببساطة، وجوده الفيزيائي معتبراً "من وجهة نظر معينة ذات صلة ببعض طرائق سلوكه"(10).

(Sous un certain point de vue, c'est-à-dire relativement à quelques-unes de ses façons d'agir.

غير أن هولباتش يتجاوز مجرد البيان عن الأَحَدية (Monism) فالمذهب المادي يعني أن علم الفيزياء يمكنه أن يقدِّم لنا قراءة للحياة الإنسانية، بتعريفنا

بالمماثلات العميقة بين عمليات الكائنات، وعلى جميع المستويات. فكما أن المادة المتحركة تميل لأن تستمر في خط مستقيم ما لم تُحرف، وتخضع لجذب يجرّ جميع الأجسام الأخرى إليها، كذلك هي الكائنات الحيّة لها دافع متأصّل للحفاظ على نفوسها:

"وهكذا، فإن حفظ الذات هو الهدف المشترك الذي تتوجه إليه جميع الطاقات، القوى، والقدرات الإنسانية، وباستمرار. وقد أطلق العلماء على هذا الميل أو التوجّه اسم الجاذبية نحو مركز. ودعاه نيوتن قوة العطالة (inertia) والأخلاقيون دعوه في الإنسان، حبّ الذات. وهو ليس إلا الميل لحفظ الإنسان نفسه، الرغبة في السعادة، وحب الرفاه واللذّة... هذه الجاذبية إذن، هي الميل الضروري في الإنسان وجميع الكائنات التي تنزع، بوسائل مختلفة، إلى البقاء في الوجود الذي تلقّته طالما لا يوجد شيء يضع الفوضى في نظام ماكينتهم أو ميلهم البدئي"[11].

la conservation est donc le but commun vers lequel toutes les énergies, les forces, les facultés des êtres semblent continuellement dirigés. Les physiciens ont nommé cette tendance ou direction gravitation sur soi; Newton l'appelle force d'inertie; les moralistes l'ont appelée dans l'homme l'amour de soi, qui n'est que la tendance à se conserver, le désir de bonheur, l'amour du bien-être et du plaisir... Cette gravitation sur soi est donc une disposition nécessaire dans l'homme et dans tous les êtres, qui, par des moyens divers, tendent à persevérér dans l'existence qu'ils ont reçue, tant que rien ne dérange l'ordre de leur machine ou sa tendance primitive.

واعتقد هولباتش أن هذه النظرة الأَحَدية لا بدَّ من أن تحوز على اعتقادنا، حالما نحرِّر نفوسنا من الأنظمة الخاطئة التي فرَّخها خيالنا. فهي النقطة الأخيرة المستقرة الثابتة للعقل النقدي. غير أن الرؤية السبينوزية المفيدة أن جميع الكائنات تكافح للحفاظ على نفوسها هي، أيضاً، الأساس للأخلاق التي أراد أن يناصرها. فصورة الإنسان التي تصوِّره مكافحاً كفاحاً ضرورياً للحفاظ على

سعادته وتوسيعها ليست مجرد نتيجة صحيحة لتفكير غير متحيّز فقط، وإنما هي، أيضاً الأساس الحقيقي للحياة الأخلاقية. فهي تحتاج إنقاذاً، لا يكون فقط، من النظريات الروحية التوضيحية، وإنما أيضاً، من الانتقاص من قدرها الذي عانت منه على أيدي الدين والميتافيزيقا، اللذين طلبا من البشر أن ينكروا تلك الدوافع، باسم خيرات وسعادات خيالية، مجرد خيالية.

"ليتوقفْ الإنسان عن البحث خارج العالم الذي يعيش فيه، عن كائنات توفر له سعادة لم توفرها له الطبيعة: دعوه يدرس الطبيعة، ويتعلّم قوانينها، ويتأمَّل في طاقتها وطريقة عملها التي لا تتبدَّل، ولندعه يطبق اكتشافاته لسعادته، ويخضع بهدوء لقوانين لا يحرّره من قوتها المقيّدة شيء"[12].

(Que l'homme cesse de chercher hors du monde qu'il habite, des êtres qui lui procurent un bonheur que la nature lui refuse: qu'il étudie cette nature, qu'il apprenne ses lois, qu'il contemple son énergie et la facon immuable dont elle agit; qu'il applique ses découvertes à sa propre félicité, et qu'il se soumette en silence à des lois auxquelles rien ne peut le soustraire).

لم يدافع هولباتش بقوة عن الصورة المادية للبشر المفيدة بأنهم مسوقون، وبالضرورة، إلى حفظ الذات والسعادة بوصفها النتيجة الصحيحة للعقل الملاحظ، فقط، وإنما، أيضاً كنتيجة لرؤية أخلاقية غير محرَّمة. وهذه تبلغ ذروة التعبير عنها في الفصل الأخير للكتاب، في صوت الطبيعة ذاتها، تنادينا، نحن البشر:

"يا أنت، تقول هي، أنت الذي تميل وفقاً للنزعة التي أعطيتك إيّاها، نحو السعادة في كل لحظة من لحظات وجودك، لا تقاوم قانوني السيد. اعمل لسعادتك، تمتَّع من دون خوف، كن سعيداً...

عبثاً تبحث أيها الواهم! عن سعادتك وراء حدود العالم حيث وضعتك يدي. عبثاً تسأله عن الأوهام العنيدة التي يرغب خيالك بإنشائها على عرشي الأبدي... عبثاً تثق بهذه الآلهة المتقلّبة التي يدفعك خيرها إلى النشوة، بينما

تملأ إقامتك المؤقتة بالخوف، بالخراب، وبالأوهام. لذلك، تجاسر على منافسي المتعجرف، الذي لا يعترف بنواميسي. ففي الأراضي الخاضعة لسيطرتي تحكم الحريّة... إذاً، عدْ، يا طفل، يا من هجرت، عدْ إلى الطبيعة! فهي ستواسيك، وهي ستطرد من قلبك تلك المخاوف التي تغمرك وتسحقك، وتلك الهموم التي تمزقك، وتلك الانفجارات التي تقلقك، وتلك الأحقاد التي تفصلك عن الإنسان الذي يجب أن تحبّ"[13].

(O vous, dit-elle, qui, d'après l'impulsion que je vous donne, tendez vers le bonheur dans chaque instant de votre durée, ne rèsistez pas à ma loi souveraine. Travaillez à votre félicité; jouisez sans crainte, soyez heureux...

Vainement, ô supersititieux! cherches-tu ton bien-être au delà des bornes de l'univers où ma main t'a placé. Vainement le demandes-tu à ces fantômes inexorables que ton imagination veut établir sur mon trone éternel..vainement comptes-tu sur ce déités capricieuses dont la bienfaisance t'extasie, tandis qu'elles ne remplissent ton séjour que de calamités, de frayeurs, de gémissemens, d'illusions. Ose donc t'affranchir du joug de cette religion, ma superbe rivale, qui méconnât mes lois. C'est dans mon empire que règne la liberté... Reviens donc, enfant transfuge, reviens à la nature! Elle te consolera, elle chassera de ton coeur ces craintes qui t'accablent, ces inquiétudes qui te déchirent, ces transports qui t'agitent, ces haines qui te sépare de l'homme que tu dois aimer.

هذا التأكيد على حقوق الطبيعة كان مظهراً مهماً ومتصلاً بمصادقة الربوبيّة على هناءات الحياة العادية. فكلاهما ينافحان عن السعي وراء السعادة وطلبها ضد مطالب التجاوز الخاطئ للطبيعة. والفرق تمثّل في أن أساس تلك المصادقة في المذهب الربوبيّ كان نظرة إلهية للطبيعة وصفت تلك الهناءات بأنها المقدَّرة للكائنات البشرية، في حين كان الأساس في المذهب الطبيعي التنويري متمثّلاً

في النفي الراديكالي لأي نظام إلهي مقدَّر. واعتبر الطبيعيون أنفسهم معزّزين تلك الخيرات عبر نفي أساسها المفترض.

غير أنه بالرغم من الانقطاع الحادّ، هنا، فإن الطريقة التي بها أكَّدوا على تلك الخيرات كانت استمراراً للطريقة التي أكّدوا بها، من قبل. وفي الفصل السادس عشر، كنت وصفت الفكرة الربوبيّة، فكرة العيش بحسب تصميم الطبيعة وكيف أبعدت ثلاثة أنواع من الانحراف، هي:

(1) حياة الكسل، الانغماس في الشهوات الحسّية، الفوضى أو العنف، **(2)** الإنقاص من قيمة الحياة العادية، باسم نشاطات "عليا" مفترضة، و**(3)** إدانة حب الذات الطبيعي بأنه خطيئة.

وقد اعتبر أتباع مذهب المنفعة الراديكاليون أنفسهم محاربين، وعلى الأقل، **(2)** **(3)** بفعالية أكبر مما فعل أسلافهم. فإذا كان مذهب الربوبيّة قد دافع عن براءة الرغبة الإنسانية العادية وحماها من التهمة الأوغسطينية المتطرفة، تهمة الانحراف المتطرف عبر الخطيئة، فإن هذا يمكن أن ينجز بأكثر ما يكون من الفعالية بالرفض الكامل للدين الذي من داخله أخذت فكرة الخطيئة معناها. وإذا كان مذهب الربوبيّة قد دافع عن قيمة الحياة العادية مقابل الأهداف العليا المفترضة للأخلاق التقليدية، فإن المذهب الطبيعي يمكنه أن يقوم بذلك كله وبشمولية أوسع، عبر التأكيد على مركزية اللذة والهناء الفيزيائيين. والحق يُقال، إن المرء يقي المطالب النسكية للمعركة الدينية ضد الخطيئة والاعتبار المفترض للأهداف الأكثر "روحانية" عبر التأكيد على الطبيعة الفيزيائية للرغبة الإنسانية.

هلفيشسْ (Helvétius) كان يحتج منتقداً بصراحة قاسية عندما قال: "الألم واللذة الفيزيائيان هما المبدآن المجهولان في الأفعال الإنسانية"[14].

(La douleur et le plaisir physique est le principe ignoré de toutes les actions des hommes).

وأعلن بنتام أن الخصم الرئيسي لمبدأ المنفعة هو "مبدأ الزهد". وقال، إن صنفين من البشر ناصروا هذا المبدأ. أحدهما "مجموعة من الأخلاقيين، والآخر

مجموعة من المتدينين". وكان الصنف الأول مدفوعاً "بالأمل، مرض الكبرياء الفلسفية: الأمل بالشهرة والسمعة العالية من البشر". والصنف الثاني حركه "الخوف، ابن المخيلة الواهمة: الخوف من عقاب في المستقبل على يد ربّ شكس وانتقامي". وفي كبريائهم أراد الفلاسفة أن يعلوا فوق الملذات البدائية الفاضحة وينبذوها، "أي، مثل (الملذات) العضوية، أو التي مصدرها عضوي". ولكي يبرزوا التمييز، لم يرغبوا في توظيف الاسم مُلذَّة، في كلامهم على الأهداف العليا[15].

واللافت الجدير بالملاحظة هو كيف دخل بنتام، وهو يشجب الكبرياء، في انعطافة نقاشية تمَّ استكشافها، وكانت قد خدمت أخلاق الحياة العادية مقابل مزاعم الأخلاق التراتبية منذ صورتها الثيولوجية الأصلية، ففي كلامه عن "ربّ شكس وانتقامي يضع نفسه في خط طويل يعود إلى مسيحية إيراسمس غير أنه فكَّر أن يتوسَّع في الأمر، ويدافع دفاعاً متماسكاً عن قيمة الرغبة وخيريتها المساوية لسواها، بتأكيده على طبيعتها الفيزيائية. لذا، نراهم مع تطرّفهم في رفضهم للانحرافين **(2)** و**(3)** قد لطَّفوا، أو، على الأقل، غيَّروا رأيهم في **(1)**. فالانغماس في الشهوات الحسّية أُضفي عليه قيمة جديدة. وتعزيز الحياة، الذي تحوَّل، من قِبَل الربوبيّين إلى تأكيد على السعي وراء السعادة، بدأ، الآن، بالتحوّل إلى إعلاء من شأن الحسّي"[16].

كانت تلك الانعطافة علامة بارزة في الثقافة الحديثة. ومقابل جون سميث (John Smith) الذي تكلَّم عن "قطيع الإنجليز الإبيقوري الذي أغرق أفراده كل عقلهم الرصين في نهر النسيان العميق، نهر الشهوات الحسّية"[17]، وفهمه ووافقه جيله، عموماً، نقول، إننا مستعدّون للأخذ بنظرة مختلفة. فالهناءة الحسّية الشهوانية صارت مهمة. وكان هذا أحد التغيّرات الثابتة التي أحدثها التنوير الراديكالي.

ديديرو في كتابه: ملحق برحلة دو بوغانفيل (Supplément au voyage de Bougainville) قدم حواراً جرى بين مضيف من تاهيتي (Tahitian) اسمه أورو (Orou) وضيفه، الكاهن الأوروبي، عرض عليه الملذات الجنسية مع زوجته وبناته. رفض الكاهن، في أول الأمر، فكانت المناسبة لبحث لرزايا وفوائد نوعين

من الأعراف الجنسية المختلفة اختلافاً كلّياً. فوضع ديديرو في فم أورو كلاماً جوهره هجوم كاسح على أخلاق المسيحية الغربية المضادة للشهوات الحسّية، ودفاعاً بليغاً عن طبيعية التحقيق الجنسي المسعد. فالطبيعة ذاتها تصرخ ضد أخلاقنا القمعية العمياء التي لا ترى الأهمية التي أضفتها على الحياة الحسّية الشهوانية.

"أنا لا أعرف ولا أفهم هذا الذي تدعوه ديناً، لكني لا أستطيع إلا أن اعتبره سيئاً، لأنه يمنعك من تذوّق لذّة بريئة، تدعونا إليها الطبيعة، السيّدة الحاكمة، التي أوجدت مثلك... أن تقوم بواجبك تجاه مضيف رحَّب بك أجمل ترحيب، ولتغني أمة، بمنحها ذاتاً إضافية"[18].

(Je ne sais que c'est que la chose que tu appelles religion; mais je ne puis qu'en penser mal, puisqu'elle t'empêche de goûter un plaisir innocent, auquel nature, la souveraine maîtresse, nous invite tous de donner l'existence à un de tes semblables;... de t'acquitter envers un hôte qui t'a fait un bon accueil, et d'enrichir une nation, en l'accroissant d'un sujet de plus).

فالمذهب الحسّي الشهواني هو الذي جعل المذهب الطبيعي التنويري راديكالياً. فموقف الإنسان من الرغبة الإنسانية الصرفة هو شكل من أشكال إعادة النظر في جميع الأنظمة القائمة، أنظمة القانون، السياسة، وخاصة الدين. فهل هي تتطلَّب قمع مطالب الطبيعة الشاملة والضرورية؟ وهل خلقت سلسلة من الجرائم الخيالية بحيث توصف الأفعال بأنها ليست بخير ولا بشر أو الأفعال الخيرة، بأنها خطايا[19]؟ عدد قليل جداً من أنظمة القانون، ولا وجود لدين يمكن أن ينجح في هذا الامتحان. فالذي يخفق يستحق الإزاحة، وفي عقول المتفائلين، مثلاً، كوندورسيه ذلك هو ما يخبئه المستقبل للإنسانية. وربما كان ديديرو أقل ثقة بذلك، لكنه، ومن دون ريب، صادق على مشاعر محاوره في كتاب: **ملحق** عندما قال:

"كم ستكون قصيرة دساتير الأمم، إذا جابهت بقوة (نواميس)الطبيعة! وما أكثر الرذائل والأخطاء التي سيتجنّبها الإنسان"[20].

(Que le code des nations serait court, si on le conformait rigoureusement a celui de la nature! Combien de vices et d'erreurs épargnés à l'homme!).

إذا كان خير ممارسة السعادة يمكن الدفاع عنه وتعزيزه عبر استغلال ما هو منفي وقائم (via negativa)، فإن فلاسفة عصر التنوير اعتقدوا بأن ذلك ممكن بالنسبة إلى الخير الشامل وغير المتحيّز. غير أن هذا أبعد ما يكون عن البيان الواضح مما هو النقاش السابق. وقد سبق لنا أن رأينا أساس ذلك الاعتقاد عند لوك، الذي بدا أنه رأى رابطةً ضمنية بين العقلانية والاهتمام النزيه بالإنسانية. وتمثَّلت تلك الرابطة في الحقيقة المفيدة أن الكثير من الأخطاء التي يحرِّرنا منها العقل هي ذاتها الأسس العاملة على تقييد جهودنا ومحاولاتنا للخير أو صبِّ المعاناة والآلام، أيضاً - ويعلمنا العرف أن نعمل لصالح بلادنا أو حزبنا فقط، والتربية السيئة تجعلنا نسيء فهم الخير.

بدا أن التنوير الراديكالي كان يعتقد بقوة بالثمار الخيرية للفهم العقلاني. وبتحررنا من الاضطراب الذي تزرعه فينا مبادئ الأخلاق، الخاطئة، والمتحرِّرة من المعتقدات الخرافية والأعراف المحدودة الضيقة، نكون قادرين على رؤية الصورة كلها، وتصوّر الخير الشامل، بشكل صحيح وغير متحيّز. وبدا، من ذلك، أننا نريد أن نقبل به. ولم يذكر ذلك كمجرد أطروحة، بل هو افتراض غير منطوق، ومتضمن في تشريح أخطاء التاريخ إلى الآن. ولأن المخاوف كانت تحرك الناس، ولأن على عيونهم غشاوة من المعتقدات الخرافية الدينية، صاروا قساة، وبشكل مخيف، ولأنهم كانوا ضحايا معتقدات خاطئة عن الخير، سبَّبوا ولأنفسهم وللآخرين أذىً لاإرادياً كبيراً. ولأنهم مغلقون في ولاء ضيق عبر العادة والعرف، فقد عاملوا من ليسوا منهم بقساوة قلب وفظاظة. فليتغلَّبوا على تلك الأخطاء، عندئذٍ، سيسلكون سلوك الخير. "لنأملْ كل شيء من تقدّم التنوير"[21] (Espérons tout du progrés des lumières). هذا ما دبَّجه يراع هولباتش لم يكن فلاسفة التنوير الراديكاليون واضحين، في أغلب الأحيان، وعارفين قوة تلك الأطروحة، وذلك، لأنهم خلطوها مع أطروحة أخرى كانت جزءاً مركزياً من عقيدتهم الخاصة بالسعادة الإنسانية. وتلك كانت النظرة المفيدة وجود انسجام ضمني بين المنافع البشرية. ففي عالمٍ منظَّم تنظيماً

صحيحاً، عالمٍ تحقق فيه السعادة الإنسانية على أفضل وجه، نجد أن هناءة كل واحد تنسجم مع هناءات الجميع، وتؤدي إليها، أيضاً. فالطبيعة عند هولباتش تؤكد على ذلك، وبوضوح، في دعوتها الإنسان، في الفصل الأخير من كتاب: **نظام الطبيعة** (*Système de la nature*).

ويتساءل هولباتش بأسلوب بليغ: "ألا يُساء فهم منفعتنا كثيراً عندما تسبب، في كثير من الأحيان، عملاً ضد الخير العام؟"[22].

(L'intérêt mal entendu n'est-il pas la cause la plus fréquente des actions contraires au bien général?).

ينتج عن ذلك أن الحالة الكاملة تتمثل في أن يفهم كل واحد ويعمل بمعرفة تامة بذلك الانسجام، وهو أن كل واحد يسعى ويطلب السعادة التي توفِّر السعادة العامة. وكما وصف كوندورسيه المستقبل المشع:

"ألا يجب على وعي الكرامة التي تخص الإنسان الحرّ، والتربية المشادة على معرفة عميقة بتكويننا الأخلاقي، أن تجعل مبادئ العدالة الصافية والقوية، والحركات المألوفة الخاصة بعمل الخير، والمتنوّرة بحساسية رقيقة وكريمة، البذرة التي وضعتها الطبيعة في قلوبنا، عامةً وشاملة جميع الناس، وهي المبادئ التي لا يتطلَّب تطويرها إلا التأثير اللطيف من التنوير ومن الحرية؟"[23].

(Cette conscience de sa dignité qui appartient à l'homme libre, une éducation fondée sur une connaissance approfondie de notre constitution morale, ne doivent-elles pas rendre communs à presque tous les hommes, ces principes d'une justice rigoureuse et pure, ces mouvements habituels d'une bienveillance active, éclairée, d'une sensibilité délicate et généreuse, dont la nature a placé le germe dans nos coeurs, et qui n'attendent, pour se développer, que la douce influence des lumières et de la liberté?).

غير أن ثمة فرقاً بين وصف الدافع الإنساني في حالةٍ من الانسجام المتحقق،

والنسبة لأناس، اليومَ، حبّ الإنسانية حبّاً يمكن أن يؤدي بهم إلى العمل للإنسانية بغضّ النظر عما سيكلفهم ذلك. فهنا لا وجود لعمل خير قائم على معرفة المنافع المتلاقية، بل إن رائد الطريق، في الوقت الحاضر، غالباً ما يضحي، وعن معرفة، بسعادته لسعادة أجيال المستقبل، عندما يعرِّض نفسه لسخرية الجماهير الجاهلة ولاضطهاد الكهنة والحكام. غير أن هذا النوع من عمل الخير اللاأناني والمنكر للذات اعتبر، أيضاً، ثمرة من ثمرات التنوير، بالرغم من عدم ذكره بصراحة، أو تمييزه بوضوح عن أطروحة الانسجام.

وطبيعياً، لم يكن هذا الاعتقاد من ملاحظة الشؤون الإنسانية، بل نشأ من شعور بالحالة الأخلاقية الإنسانية، مكان المنابع الأخلاقية. ومن الواضح، أيضاً، أنه دخل فيه بعض الأفكار والتأملات الضمنية ذات صفة السيرة الذاتية. ففلاسفة التنوير شعروا بخيريّة دوافعهم، وشعروا بأن ذلك مرتبط برويتهم العقلية. هناك صرخة قلب (Cri de coeur) بنتاميّة موحية: "هل يوجد صفحة واحدة من صفحاتي هذه أغفل فيها حبّ الإنسانية ولم يذكر للحظة واحدة؟ دلّوني عليها، وستكون يدي أولّ من يمزِّقها"[24].

لم تكن الرابطة الوثيقة بين عمل الخير والعقل العلمي واضحة لنا، خاصة في النصف الأخير من القرن العشرين غير أن علينا أن نتذكَّر كم كان سهلاً الاعتقاد بها في القرن الثامن عشر. علينا أن نستعيد القوة العاطفية لأمر فولتير (Voltaire) المتكرِّر: "اسحق العار والشّنار" (écrasez l'infame) ونتذكر الأعمال الوحشية التي صبَّها المضطهدون باسم الدين، ولا ننسى تلك التي صُبَّت بالعقوبات القاسية جداً المفروضة بالقانون، وباسم النظام. فبإضفاء أتباع مذهب المنفعة قيمة مركزية على اللذّة والألم الحسّيين، وفي تحدّيهم جميع مفاهيم النظام المختلفة، جعلوا، من الممكن، ولأول مرة، وضع الخلاص من الآلام، الإنسانية والحيوانية أيضاً، في مركز البرنامج الاجتماعي. والحق يُقال، إنه كان لذلك نتائج ثورية حقيقية في المجتمع، فهي لم تغيّر نظامنا القانوني فقط، وإنما كل الممارسات والاهتمامات[25].

وهناك رؤية أخرى، أيضاً، بدت داعمةً الرابطة بين عمل الخير والعقل العلمي. فالعقلانية المتحرّرة أبعدتنا عن نظرتنا الأنانية الضيقة، وجعلتنا قادرين

على إدراك الصورة كلها. فهي التي سمحت لنا أن نصير "متفرجين غير متحيّزين" على المشهد الإنساني. لذا، فإن نمو العقلية العلمية يمكن اختبارها واعتبارها نوعاً من الانتصار على الأنانية. فلم نعد أسرى الذات، وصرنا أحراراً في السعي وراء الخير الشامل والنضال من أجله[26].

لذا، لا يمكن اعتبار دوافع فلاسفة التنوير الراديكاليين، وبصورة حصرية، متمثِّلةً في تقدم العقل العلمي. فهذا كان جزءاً من مجموعة، أدَّت فيها الدوافع الأخلاقية دوراً مركزياً، وسيادياً، أيضاً. فقد استحثّوا للتحرير وللعقل العلمي بالشعور أنهم كانوا يؤكدون على المطالب الخالصة للطبيعة، وتحرير عمل الخير الشامل من سجن المعتقدات الخرافية والخطأ.

وذلك واضح، بشكل من الأشكال. فهو يبرز أمامك من كتاباتهم. غير أنه، من جهة أخرى، يبدو إشكاليّة، وسبب ذلك متمثِّل في سِمةٍ مركزية لعقيدتهم. أعني أن تلك الحقيقة الواضحة عن دوافعهم ومطامحهم لا يمكن بيانها بسهولة مفردات نظرياتهم الخاصة بالطبيعة الإنسانية. وهذه لا يمكن مقارنتها برغائبنا ومقاصدنا الأخرى، لإلحاحها على الطبيعة الفيزيائية للحياة الأخلاقية أو اختزال جميع الدوافع الإنسانية إلى اللذّة، وفي حماستهم لاقتلاع جميع العقائد الدينية والميتافيزيقية المتعلقة بالمطامح "العليا" أو "الروحية"، وعدم تركها لها أي فضاء أنطولوجي، مما بدا أيضاً، إزالة الفضاء الخاص بما كنت أدعوه "التقييم القوي"، والإقرار بأن بعض الأهداف والغايات تتعلق بنا.

فمذهب المنفعة عند بنتام وهلفيشسْ يشرح بوضوح. فهذان المفكران لا يعترفان إلا بخير واحد: اللذّة. وعلاوة على ذلك، لم يُعرَّف هذا الخير بأنه خير ذو قيمة قوية. فالفكرة الرئيسية كلها رمت إلى التخلّي عن التمييز بين الخيرات الأخلاقية واللاأخلاقية، واعتبار جميع الرغبات الإنسانية مستحقة الاعتبار، وبالتساوي. وقال لنا بنتام، إنه استناداً إلى مبدأ الزهد "وليس انطلاقاً من مبدأ المنفعة تكون اللذة البغيضة التي يحصدها أشر الأشرار من جريمته، وهو الذي يجب شجبه، إذا لم يوجد سواه". (ولحسن الحظ، نراه يطمئننا مؤكداً: "المسألة هي أنه لم يكن وحده، أبداً، فقد تبعه مقدار كبير من الألم... حتى بدت اللذّة بالمقارنة معه كالعدم")[27]. وبوضع مسألة التقييم القوى جانباً، لم تعد مسألة

أهمية رغباتنا العادية تجد تعبيراً عنها، وأصاب مصيرٌ شبيه عمل الخير بوصفه مثالاً أخلاقياً أعلى.

وذلك جعل وضع مذهب المنفعة يبدو وضعاً فكرياً غريباً جداً. فلأنه قام على شجبه النظرات الدينية والفلسفية، وانبنى على معنى للعقلانية يفيد أنها مثال أعلى عملي، وأشيد على افتراض أساسي يفيد أن السعادة العامة، والخلاص من الآلام، قبل كل شيء هما ما يهم بمعنى حاسم، وظهوره بمعنى مؤدّاه أن العقل يحرِّرنا للوصول إلى عمل الخير الشامل وغير المتحيّز، كل ذلك يعني التزاماً قوياً، وأحياناً، غير عاطفي، بالخيرات الثلاثة التي عددتها، أعلاه. غير أننا نقول، إنه في المحتوى الفعلي لمعتقادته، كما هو معرَّف رسمياً، لا يمكن قول أي شيء من ذلك، وذكره لا معنى له.

التحرر الصارم، أعني تحييد النفس الإنسانية (فلا فرد وُلِدَ صالحاً، ولا فرد وُلِدَ طالحاً)، حصلت مناصرته بوصفه أسلوباً راديكالياً لاجتثاث الصورة الأوغسطينية المتطرّفة للإنسان المفيدة أنه خاطىء، فكانت المقاربة راديكالية، لأنها تمنع السؤال ذاته، الذي كانت الخطيئة الأصلية أحد الأجوبة عنه. أما النتيجة الأخلاقية التي قُصد أن تنتج من هذا النفي فهي أن السعادة الإنسانية العادية ـ حتى الشهوانية ـ هي الخير المهم والوحيد، وأنه يجب السعي وراءها بكل إخلاص ومن دون توقف. ذلك كان الهدف الذي قوّى حياة وفكر أتباع مذهب المنفعة، كما أسهم التحييد، جزئياً، بالسماح لهذه الغاية بأن يُسعى إليها وتُطلب بشكل أكثر فعاليةً وتبصّراً عبر تطبيق العقل المحض والنفعي. غير أن ذلك التحييد محا المفردات التي بها تمكن صياغة دافعهم الأخلاقي والمجاهرة به.

ويمكن أن يُقال الشيء ذاته عن المذهب المادي عند هولباتش أو عند ديديرو، الذي جمع شكلاً من مذهب المنفعة. ففي حالة هولباتش، يبدو أن اختزال ما هو أخلاقي إلى ما هو فيزيائي، واستيعاب الرغبة الإنسانية بنوع من الجاذبية، لم يتركا مجالاً للتقييم القوي: فحفظنا لذواتنا، وبحثنا عن هنائنا، استغلانا وسيطرا على أفعالنا بضرورة لا تتبدّل، فهما حصرا كل كفاحنا الإنساني وجعلاه متجانساً. غير أن الواضح، أيضاً، هو أن هولباتش أراد أن يبقي ذلك البعد الأخلاقي. فالكلام الكبير عن الطبيعة، في الفصل الأخير من كتابه: نظام

(système) الذي منه اقتبست، سابقاً، يوضح ذلك. فالطبيعة وعدت صغارها أنها ستعاقب عمل الشر، وعندما سلطات العالم لا تقوم بذلك، أيضاً. غير أن عقابها يَمْثُلُ، جزئياً، في العار والندم اللذين نشعر بهما، وفي صيرورتنا "خسيسين" في أعيننا، عندما نعمل ضد العدل والاعتدال وضبط النفس[28]. مثل ردود الفعل هذه تفترض وجود وعيٍ أخلاقي، أو وجود حسّ ما بالتقييم القوي. ولا شك في أن هولباتش لا يرى أن العقل يطلب منا أن نزيل ذلك، كلياً، لكن الصورة الأحادية اللون للإنسانية بوصفها جزءاً من الطبيعة المكافحة لا يبدو أنها تترك فسحة له.

المسألة هي أن هولباتش احتاج النظرة الاختزالية بقدر حاجته للأخلاق. فقد اعتمدت كل استراتيجيته المضادّة للدين والميتافيزيقا التقليدية على إنكار التميز الكيفي المفترض بين الرغبة الإنسانية والحركات العمياء للطبيعة غير الحيّة، التي هي خارج حدود أحكام الحق. ومع ذلك، فهو يحتاج لأفق معين من الفهم الأخلاقي، إذا أريد لهذه الصورة، صورة الطبيعة الإنسانية المتألمة والراغبة، أن تحركنا لعمل الخير ـ التخليص من الألم، تصويب الظلم، وتقوية مبنى السعادة، بوصفه قضية نبيلة، قضية لها حق علينا كبشر.

إن أهمية هذا الأفق الأخلاقي تصير واضحة وضوحاً لا لبس فيه، حالما نعرف أنه ليس الوحيد، وأن المذهب المادي ومذهب اللذّة يمكن أن يشكلا جزءاً من نظرة أخلاقية مختلفة تماماً. فعلى سبيل المثال، يمكن أن يكونا أساساً لمذهب لاأخلاقي قانط. أو، قد يكونان الأساس لأخلاق اختزالية، لا يكون فيها لمطمح الشرف ومطمح الغيريّة مكان. وقد أحسَّ ديديرو بهذه الروح الاختزالية في كتاب هلفيشسْ، فكرَّس ملاحظاته الطويلة الناقضة كتاب هلفيشسْ الذي نشر بعد وفاته: **الإنسان** (*De l'homme*) على رفضها.

وفي كلامه عن الفلاسفة أنفسهم، المعاصرين والمحبين (nos contemporains et nos amis) الذين خاطروا بهجومهم على الكهنة والملوك، سأل:

"كيف يمكنك أن تنزل، في التحليل الأخير للذة الحسّية، ومن دون إساءة توظيف الكلمات إساءةً تبعث على الشفقة بهذا الحماس الكريم الذي يعرضهم لخسارة حريتهم، ثروتهم، وشرفهم ذاته وحياتهم؟"[29].

(Comment résoudrez-vous en dernière analyse à des plaisirs sensuels, sans un pitoyable abus des mots, ce généreux enthousiasme qui les expose à la perte de leur liberté, de leur fortune, de leur honneur même et de leur vie?).

والأخطر كانت أخلاق الإشباع الأناني، والتي قد تجد أساساً لها في المذهب المادي الراديكالي. وكلّا من هولباتش وديديرو وجدا نظرة من هذا القبيل في كتاب لا متري (La Mettrie) وهاجماها بقوة:

"لقد تأكد لنا وجود فلاسفة وملحدين أنكروا التميز بين الفضيلة والرذيلة، ووعظوا بالفسوق والفجور في أخلاقهم. والمؤلف الذي نشر، حديثاً، كتاب: **الماكنة الإنسانية** (*L'homme machine*) راح يبحث في الأخلاق كما لو أنه مجنون مسعور"[30].

(On assure qu'il s'est trouvé des philosophes et des athées qui ont nié la distinction du vice et de la vertu, et qui ont prêché la débauche et la licence dans les moeurs. L'auteur qui vient tout récemment de publier *L'homme machine* a raisonné sur les moeurs comme un vrai frénétique).

وحتى لو فكرنا أن هولباتش وديديرو لم يكونا منصفين لِلامتري، فإن الحقيقة تظلّ ومفادها أنهما كانا يتناولان مسألة حيّة، وهي المسألة التي كانت، ولأسبابٍ متعددة، بارزة في فرنسا أكثر من إنجلترا. ففي الأقطار الأنجلو-ساكسونية، عموماً، كانت قوة أخلاق الحياة العادية وعمل الخير، من النوع الذي استمر من التوحيد الإلهي أو الربوبيّة إلى إشكال إلحادية، ومن دون توقف، ولم يكن ذلك في أوساط المفكّرين وحدهم، وإنما في طول المجتمع وعرضه.

غير أن فرنسا مرّت بثورة مختلفة تماماً. فقد شهد القرن السابع عشر توتّراً قويّاً بين النظرات الأخلاقية التي اعتمدت على الفلسفة القديمة، وبشكل رئيسي، على الرواقية والإبيقورية، من جهة، وعلى مذهب ينسوني (Jansenism) الأوغسطيني المتطرف، من جهة أخرى[31]. وفي القسم الأخير من حكمه، فضل

لويس الرابع عشر السيادة المتزايدة للمذهب الكاثوليكي الإكليريكي المنتصر، والأخلاق الصارمة. وبعد وفاته قفز مجتمع عهد الوصاية على العرش إلى الطرف المضادّ.

حيث العبث والانحلال. في تلك الظروف، طوَّرت الربوبيّة أشكالها في فرنسا، وتطورت أكثر فأكثر، "بشكل سرّي، وعاطفي، إلى ضد الكثلكة، وكانت موحاة بكتابات سبينوزا، في أغلب الأحيان".

وكان أحد التطورات الحاسمة الذي وفَّر الخلفيّة للموسوعيين، في فرنسا، هو دمج تلك الربوبيّة الفرنسية مع الأنواع الإنجليزية. ويمكننا أن نتكلم على استيراد المذهب الربوبي الإنجليزي وإدخاله إلى فرنسا، والتحوّل المقابل في الفكر الفرنسي. وبمعنى من المعاني، يمكننا أن نقول، إن الثقافتين الفكريتين ترعرعتا معاً، في القرن الثامن عشر، واقتربتا من الاندماج، وكان الحاصل ما نعرفه باسم عصر التنوير، وهو حاصل ثنائي اللغة لمجتمعين (أو، على نحو أكثر دقة، إنجلترا اسكوتلاندا، فرنسا، وأميركا).

ففي فرنسا، كان فولتير المهندس الرئيسي لذلك الدمج، وبشكل رئيسي عبر كتابه: **رسائل فلسفية** (*Lettres philosophiques*) لعام 1734، بالرغم من آخرين أدوا دوراً، أعني: مونتسكيو (Montesquieu) على سبيل المثال، في مديحه السياسة البريطانية. وبالاندماج، صارت موضوعات المذهب الربوبيّ الإنجليزي جارية، في فرنسا، أيضاً. كذلك سكَّ الآبي دو سانت-بيار (Abbé de Saint-Pierre) مفردة عمل الخير[32] (bienfaisance)، الذي تناوله، بعدئذٍ، فولتير وآخرون، وشغل موقفاً مركزياً في نظرة الفلاسفة.

غير أن فروقاً مهمة تختص بالتأكيد ظلَّت، وبشكل طبيعي. ففي فرنسا كان للصراع ضد الدين، وخاصة، المسيحية الكاثوليكية، أهمية ساحقة، فهدَّد، في بعض الأوقات، بتجميع مطامح حاسمة أخرى. وكان جوهرياً تبيان خطئه، بفضحه للبشر، وتدميره. فكان من المهم البرهان مرةً بعد مرة على ما أكّده بايل (Bayle) منذ البداية، أن الملحد يمكن أن يكون إنساناً فاضلاً[33]، لكن هذا يدخل في المسعى المريد أن يثبت أن الدين لا بدَّ من أن يحوّلك رديئاً.

وفي ذات الوقت، بقي شيء من الربوبيّة القديمة المضادة للكاثوليكية، وهو المفكر الحرّ (libertins)، وكان نشوء هذه المفردة مهماً. فقد عنت، في البداية، المفكر الحرّ، وليس إلّا، أي الذي يعزم على التفكير المستقل عن مقدمات السلطة الدينية، أما لاحقاً، وقريباً من انعطافة القرن، تحوّل إلى معناه الحديث، معنى الشخص المنحلْ أخلاقياً. ويمكن شرح جزء من التطور، كنتيجة للدعاوة المناوئة التي تعرَّض لها المفكرون الأحرار، في تلك الأقطار. غير أن جزءاً كان له علاقة بالحقيقة المفيدة أن بعض المفكرين الأحرار، مثلاً، القديس إفريموند (Saint Evremond) تبنّى أخلاقاً إبيقورية ـ جديدة، أخلاق اللذّة الشخصية، التي كانت أبعد ما يكون عن المعنى الصارم للمسؤولية الاجتماعية عن السعادة الإنسانية التي كانت ذات قيمة مركزية، في المذهب الربوبيّ الإنجليزي.

كل ذلك عنى أنه كان يسهل، في البيئة الفرنسية للاختيار الجدّي بين مذهب مادي أناني وآخر قائم على عمل الخير الشامل. وربما كان هولباتش وديديرو غير منصفين بمقدارٍ لِلا متري (La Mettrie)، غير أن ساد (Sade) في نهاية القرن بيَّن كيف أن الرفض الكلي والمطلق لجميع الحدود الاجتماعية يمكن قبوله بوصفه التحرّر الأكثر، اتّساقاً والكامل من الدين والميتافيزيقا التقليديين. فالأخلاق، والقانون، والفضيلة يجب التخلّص منها:

"هل الأعراف، إذاً، أهم من الأديان؟... فلا شيء تمنعنا عنه الطبيعة... [القوانين]، تلك القيود العامة، لا قداسة لها، لا شيء مشروع في عيني الفيلسوف، الذي لهيبه يقضى على جميع الأخطاء، ولا يترك في عقل الإنسان الحكيم سوى مطامح الطبيعة، غير أنه لا يوجد ما هو أكثر لاأخلاقية من الطبيعة، فهي لم تفرض، أبداً، قيوداً علينا، ولم تملِ علينا قوانين"(34).

(Les moeurs sont-elles donc plus importantes que les religions?... Rien ne nous est défendu par la nature... [Les lois], ces freins purement populaires n'ont rien de sacré, rien de légitime aux yeux de la philosophie, dont le flambeau dissipe toutes les erreurs, ne laisse exister dans l'homme sage que les seules aspirations de la nature. Or

rien n'est plus immoral que la nature; jamais elle ne nous imposa de freins, elle ne nous dicta jamais des lois).

فما أبرزته آراء ساد (Sade) معتبرة إيّاه فاسداً وبشعاً، هو الخلفية غير المرئية للمذهب الإنساني التنويري، ما دعوته، أعلاه، الأفق الأخلاقي لفكرهم. فمجرد اعتناق شكل ما من أشكال المذهب المادي لا يكفي لخلق كل أخلاق عمل الخير عند أتباع مذهب المنفعة. فالمرء يحتاج إلى فهمٍ أساسي ما لما يستحق التقييم القوي: وفي هذه الحالة، يختص الفهم بالأهمية الأخلاقية للسعادة العادية والحاجة لعمل خير شامل. وعندئذٍ، يتوفّر للإنسان سببٌ للردّ على الحقائق المفترضة الخاصة بالرغبة والسعادة الإنسانيتين، في الشكل الكلاسيكي لشمولية التنوير. أما المذهب المادي فبحدّ ذاته لا يوفّر لنا تسويغاً للانطلاق في ذلك الاتجاه أكثر من اعتناق مذهب ساد الأناني، كما رأى، ورأى خطأً، المضادون للتنوير. فالاكتفاء بمجرد الكينونة مادياً معناه الحيازة على موقف أخلاقي ضعيف.

ولا ريب في أن سؤالاً سيطرح، وهو، ما إذا كانت الخلفية الخاصة بالمذهب الإنساني التنويري، الذي رسمناه قبل قليل، هي متّسقة، في الأخير، مع المذهب المادي، وإذا كان ذلك صحيحاً، فمن أي نوع، ما إذا كانت تلك الخلفية تتطلّب أنطولوجيا أغنى خاصة بالشخص الإنساني والطبيعة، إذا كنا نريد أن يكون لها معنى ونفهمها. غير أن هذه المسألة مسألة مختلفة. إذ، حتى لو تبيّن أن ذلك المذهب الإنساني المادي متناقض، فذلك لا يثبت أن موقفاً آخر، لنقلْ موقف ساد، هو صحيح.

غير أن ذلك يطرح سؤالاً، وفعلياً يطرحه، وهو ما إذا كان المذهب الإنساني يستطيع أن يضفي معنى على الأفق الأخلاقي الذي يعتمد عليه، وكيف؟ وأيضاً كيف يمكنه أن يضفي معنى على القيمة الشاملة للسعادة الإنسانية العادية، وبالتالي، على ما يتطلّبه عمل الخير؟ وبصورة محدَّدة أقول، هل يستطيع أن يسوّي أي شيء يكون له معنى في ذلك الأفق مع الضربة الاختزالية لهجومه على الدين والميتافيزيقا؟ فغالباً ما ظنَّ الماديّون أنه من السهل الإجابة عن تلك

الأسئلة، بسبب الفوضى التي ذكرتها، أعلاه. فقد ظنوا أننا إذا كنا نستطيع أن نبيّن بعض الانسجام بين المنافع، وأنه لخير المجتمعات، فإن سعادة كل واحد تتحقق عبر سعادة الكل، أو، إذا كنا نستطيع أن نبيّن أن التعاطف يحرِّك البشر، فإنهم سيسعدون بسعادة كل واحد منهم، وتكون النتيجة حلاً للمسألة.

غير أن ذلك لا يمثِّل المسألة، أبداً، فقد تكون الأشياء منسجمة انسجاماً رائعاً في مجتمع مهندس بشكل كامل، لكن، لماذا عليَّ أن أعمل، اليوم، لتحققه البعيد، وعلى حساب حياتي وسعادتي؟ قد يحرك التعاطف البشرَ، بشكل عام، لكن السؤال هو: ماذا يكون إذا لم أكن الآن كذلك، وفي هذه اللحظة، وبالنسبة إلى هؤلاء المتنازعين؟ (Adversaries) فالزعم الأساسي الذي اعتمدت عليه تلك الحجج المضطربة تمثَّل في أنها أظهرت تفوُّق ما وصفته. فليس المجتمع المتناغم المنسجم بأحلى فقط، لمن يعيش في داخله (هذا إن وُجَد مثل ذلك)، إنه مثاليّ، أعلى ويستحوذ على ولائنا وإخلاصنا، جميعنا. فهو موضع تقييم قوي. وكذلك، لم ينظر إلى التعاطف كما لو أنه مجرَّد دافع واقعي، وإنما كدافع ذي قيمة كبيرة جداً: كشيء عليك أن تشعر به، كحافز تشكل قوته غير المقيَّدة الموجودة فينا، جزءاً من شكل أعلى من الوجود. فالحجة الأخلاقية اعتمدت على زعم قوي. أما الحجة الميتافيزيقية أو "العلمية" فقد أقامت الزعم الأضعف الواقعي، وأعلنت بصوت عالٍ عن عجز العقل عن إنشاء أي شيء قوي. وهنا يَمْثُل الاضطراب والتوتّر.

لذا، غالباً ما كان يُقال، إن بسيكولوجيا مذهب المنفعة غريبة عن أخلاقه وغير منسجمة معها فجميعنا، للمذهب، "محكوم" بسيّدين سياديين، هما، "الألم واللذّة"[35] وهذا معناه أنه مفروض علينا أن نعمل للذّتنا الخاصة ونجنِّب أنفسنا الألم. غير أن اللذَّة والألم، في النظرية الأخلاقية، هما معيارا العمل الصحيح، من حيث مساسهما بالآخرين، وليس لجهة تأثيرهما علينا. فواجبنا أن نبحث عن السعادة القصوى للعدد الأقصى. طبعاً، يمكن تكييفنا بحيث نرى سعادتنا في السعادة العامة. فقد أراد بنتام أن يربّي ويقوّي في المجتمع "ثقافة عمل الخير"[36]. يصير فيه ذلك هو الحالة. أو يمكن أن يعني وجود "انسجام منافع" أساسي. (مع أن مفكري مذهب المنفعة قد يحتجون ويقولون العكس،

إذا افترضوا وجود تلاقٍ كبير بالمنافع، وخاصة بقبول نظرة سميث، المفيدة، أن النشاط الأناني عندما يُوجَّه توجيهاً منتجاً يرتدّ ويعود للخير العام). ولا شك في أنه في مثل هذه الحالات، ستكون الأمور لخير المجتمع ككل. غير أن ذلك لا يجيب عن السؤال: لماذا عليّ أن أسعى لذلك؟

يصعب التركيز على نظريات مذهب المنفعة المادي التنويري. فهي لها جانبان - أنطولوجيا اختزالية ودافع أخلاقي - يصعب جمعهما. وهذا يساعد على شرح الحقيقة المنطوية على تناقض ظاهري، كنت قد ذكرته، أعلاه: إن تأسيس تلك النظريات في أخلاق الحياة العادية وعمل الخير، هو واضح جداً، من وجهة نظر واحدة، بينما نجد أنه، من وجهة نظر أخرى، يجب صياغتها والدفاع عنها ضد الميل الفطري لتلك النظريات نفسها ومزجها. فالأنطولوجيا الاختزالية هي التي صنعت الصعوبة. فعندما يحصل ذلك، فإن صورة المذهب الطبيعي التنويري، بوصفه نظرية معزَّزة بعقلٍ متحرِّر فقط، تنال مصداقية.

وقد حصلت تلك الصورة على مصداقية لاحقاً، أيضاً، في القرن التاسع عشر، عندما أزيح الإيمان الديني كمنبع أخلاقي وحيد سائد، ونشأت حالة من تعدّدية المنابع، بالطريقة التي وصفتها، في الفصل السابق. ولما كانت جميع النظرات، حينئذٍ، مؤقتة وليست نهائية، وعرضة للشك، بشكل لم يحصل مع الإيمان الديني في الأزمنة السابقة، صار ممكناً أن يفقد بعضها ذلك الإيمان عبر قهره باعتبار نفوذ القراءة الطبيعية للعقل العلمي. وفي هذه الحالة، ستتلاءم سيرة حياة مثل ذلك المتحوِّل المهتدي مع الصورة الذاتية: أولاً، هو يرفض الدين لأنه "يراه" غير منسجم مع (ما يعتبره) عقلية علمية (tout court) وبعد ذلك، يتبنّى أفضل بديل متبقٍ، أي، مذهب المنفعة، أو شكل آخر من أشكال المذهب الإنساني التنويري. ويبدو أن مثل ذلك حدث كثيراً في القرن التاسع عشر وفي جزء من القرن العشرين. أو، ربما، وباحتراسٍ نقول، إن نمطاً مثالياً من ذلك الوصف اقترب من التلاؤم مع واقع تلك الحقبة الزمنية.

غير أن البيئة الأصلية للقرن الثامن عشر التي كنا نبحثها، هنا، كانت سابقةً لأي تعدّدية مثل تلك. فأكبر الاحتمال، هنا، هو أن التحوّل الارتدادي الأصلي

تقوّى بنوع من أخلاق الحياة الصالحة (وفي حالة المفكرين الموسوعيين، بأخلاق السعادة العادية وعمل الخير العادي) وبمطالب العقل المسؤول ذاتياً.

يتتج من كل ما تمَّ وصفه، في الصفحات السابقة، أن وعياً واضحاً للدافع الأخلاقي كان له دليل سابق في فرنسا، وفي ثقافات اللغة الإنجليزية. ويمكن لهذا أن يوضح سبب كون القمع الكلي لأي اعتراف بالبعد الخاص بالخير واضحاً بدليلٍ، في الفلسفة الأنجلو - ساكسونية المعاصرة، كما بيَّنت ذلك في الفصل الثالث.

فالصورة الذاتية العقلية، وإخفاء الدافع الأخلاقي أو سرّيته ألَّفا الاتجاه الذي سادَ، في المذهب الطبيعي التنويري. فقد ترعرعا من ردّ الفعل العام على التركيز غير الواضح الذي وصفناه، أعلاه: قمع المسألة، وتمويهها بعونٍ من نظريات مختلفة، نظريات انسجام وتعاطف. وصيغت كل النظريات الناتجة بطريقة غريبة. وقد يكون مذهبَ المنفعة الكلاسيكي الأول الذي عرض سِمةً أثرت على مجموعة كبيرة من النظريات المعاصرة، كما رأينا في القسم الأول: فقد منعت بالأنطولوجيا التي قبلتها من صياغة منابعها الأخلاقية والاعتراف بها. فالتزامها بالخيرات التي دفعتها، أحياناً، ظهر، في توسّلات مباشرة، مثل إعلان بنتام الذي استشهدنا به أعلاه، الخاص بحبّ البشرية الذي ادّعى أنه كان جارياً حيّاً فيه. غير أن تلك المنابع الأخلاقية الأساسية لم تظهر، بمعظمها، إلا في حجة خطابية مفعَّمة، وقبل أي شيء، عبر شجب الأخطاء الدينية والفلسفية، التي تجلب آلاماً عظيمة وتصبها على الإنسانية. وهذا يعني أن موقع المنابع الأخلاقية، في هذه الفلسفة، وفي الفلسفات اللاحقة التي تشبهها من تلك الناحية، موقع غريب. فالخيرات التكوينية مقوّية، عندما تحصل بطريقة معينة، كما قلت في القسم الأول. فقد كنت أتحدث عن الخيرات لجهة كونها مقوّية "كمنابع أخلاقية". وقد حصل الاعتراف بهذه المنابع الأخلاقية، في النظرات الأخلاقية التي كنت أناقشها إلى الآن، سواء أكانت أفلاطونية أم دينية توحيدية، أم ديكارتية، أم ربوبيّة، أم غير ذلك. فقد عملت بشكل صريح ومعلن. وصار واضحاً، عند كل من يهمه الأمر، لماذا يهم أن يكون هناك وعي بها، وتقدير أو إقرار بفضلها أو احترام لها، وبالشكل المناسب. ورأينا كم هو حيوي وأساسي، عند هتشيسون، أن نرى ونقدِّر مشاعرنا الأخلاقية، وأيضاً، أن نرى ونشعر بالعرفان لنظام الله، نظام العناية الإلهية. أن

نرى ونقدِّر مشاعرنا الأخلاقية، وأيضاً، أن نرى ونشعر بالعرفان لنظام الله، نظام العناية الإلهية. وهذا التقدير هو جزء مما تفرضه الأخلاق، وليس بانعكاس خارج عنها.

غير أننا نقول، الآن، لا شيء من ذلك يمكن الاعتراف به علناً. فكيف أمكن اتباع مذهب المنفعة الوصول إلى منابعهم الأخلاقية؟ وما هي كلمات القوة التي استطاعوا أن يتلفظوا بها؟ والواضح هو أن تلك المقاطع هي التي ذكرت فيها الخيرات من دون معرفتها. وهذه تشمل المقاطع القليلة من الاستشهادات المباشرة التي ذكرتها، أعلاه. وهي تتألف بشكل رئيسي من المقاطع الجدلية التي شجب فيها الخطأ، الخرافات، الخداع، والدين. فما شجب لنقصه، أو لقمعه، أو لتدميره يُعبِّر عما نعتبره، نحن الذين نهاجمها، مثيراً لنا، وندلّله ونعزّه.

وصار ذلك سِمةً معروفة لصنف المواقف الحديثة كله الذي نشأ من عصر التنوير الراديكالي. ولأنه لم يعلن عن منابعها الأخلاقية، فهي تحصل ويستشهد بها في المناظرات الجدلية. فكلمات قوتها الرئيسي اتّهامية وشجبية. والكثير مما قامت عليه يجب استدلاله من الغضب الذي هوجم به خصومهم وشجبوا. والماركسية مثلٌ ممتاز عن ذلك.

ذلك النوع من الفلسفة المخفي ذاته هو طفيلي، أيضاً. وكان كذلك بشكل مضاعف، في حالة التنوير الراديكالي. **أولاً**، هو طفيلي على خصومه لجهة التعبير عن منابعه الأخلاقية، ومفرداته الخاصة بالقوة، وبالتالي، لجهة قوته الأخلاقية المستمرة. **وثانياً**، بما أنه دمَّر جميع صياغات الخير التكويني السابقة كلها، التي يمكنها أن تؤسس خيرات الحياة التي يعترف بها، من دون وضع بديل في موضعها، فإنه أيضاً، عاش، وبدرجة ما، على تلك الصياغات السابقة. فقد رأينا كيف استمر مذهب المنفعة وقام على تحوّل في نقاش قائم في مثلاً، شجب فلسفات معينة لتفاخرها بإعلاء أهداف معينة فوق هناءاتنا العامة والحسّية. وتومّل الكبرياء والتفاخر له معنى في المحيط المسيحي الأصلي، مقابل التواضع الملائم لجميع أولاد الله المتساوين. فقد رفض هذا، لكن لم توفَّر بيئة جديدة. وقد أبرز تحدّي نيتشه الاستعارة غير المعلنة، من المسيحية، التي تدعم أساس ذلك المذهب الإنساني الطبيعي، وفي ذات الوقت، بيّنت كم تجعله هشّاً.

لقد عاش مذهب المنفعة الكلاسيكي على رؤى أخلاقية منتشرة في الثقافة، لكنه لم يوفِّر مكاناً مسوَّغاً، وقد لا يكون بمقدوره أن يفعل ذلك. وهو المظهر الثاني لطفيليته. فهو لا يحتاج لأعداء فقط، لكي يخلق مفردات قوته، فأحياناً، هو يستمد مُثُله العليا الأخلاقية، إن لم يكن مباشرة من أعدائه، فعلى الأقل، من ثقافة أخلاقية، صاغها أتباعه، بطريقة أفضل بتلك الطريقة تمكَّن التنوير الخاص بمذهب المنفعة من أن يخترق التناقض. أعني التناقض العملي البراغماتيكي. فهو يجمع افتراضات متناقضة، بالضرورة، لكنه كان يتكلم من موقع أخلاقي لا يتمكن من الاعتراف به. ولم يكن ذلك بالأمر الحاسم، بالضرورة. فالخيرات التي عاش عليها لكن أنكرها، صارت متحصنة، وبقوة، في الثقافة. فقد رأينا أن مذهب الربوبيّة لم يخترعها أو يجعلها جارية ومتداولة، في المقام الأول. فزواله، أو زوال أي صيغة خاصة أخرى، لا يلغيها. فهي موجودة لتغذية تلك النظرات التي لا تعترف بها، أيضاً. لذا، فإن مذهب المنفعة في القرن الثامن عشر له مستقبل كبير ينتظره، مستقبل قد لا ينتهي.

غير أن التخفّي الذاتي، العلاقة الطفيلية بنظرات سابقة، وقبل كل شيء، الحقيقة المفيدة أن مفردات القوة الخاصة به هي شاجبة، بشكل رئيسي، يشير إلى عجز آخر: ذلك النوع من النظرة لا يقدر أن يجتذب إلا عبر التضاد والتعارض. فهو يعيش على مخاوف الجهات التي يهاجمها. فقد رأينا، فيما تقدَّم، كيف كسب مقبوليةً، في القرن الثامن عشر الذي كان لا يزال يشهد اضطهاداً دينياً، وعقوبات قانونية وحشية. فهو عاش على العار الذي رأى أن يسحقه. وفي الهجوم، كان يُسلِّم بوجود الخيرات، ولم تكن تصاغ في موضوعات، وكان الانتباه يركِّز على المفاسد التي تهدّدها، في النظام القائم.

غير أنه، عندما ينتقل الإنسان من معارضة الحكم، من الهجوم إلى إقامة نظام جديد، عندئذٍ، نرى أنه تبيّن، وتكراراً تبين، كم كانت نظرة مذهب المنفعة سطحية ومهدِّدة. كانت سطحية، لأن البناء يتطلب معنى ما للخيرات، معنى إيجابياً، وليس معنى سلبياً فقط، يدل على الضدّ. وهي مهدّدة، لأن رفض تعريف الخيرات سوى الخير الرسمي الخاص بالفعالية النفعية في البحث عن السعادة، يمكن أن يؤدي إلى دمارٍ مروِّع، في أسلوب حياة المجتمع، وتسوية وقمع كل ما لا يتلاءم مع تلك النظرة الضيّقة، التي تقدم عنها النتائج الحديثة للعقلنة البيروقراطية، شهادة

واسعة، بدءاً من مرسوم الفقراء في عام 1834 إلى نكبة شيرنوبيل (Chernobyl).

طبعاً، يمكن القول، إن مجرد وجود حقيقة تفيد أن موقفاً كان، في بدايته، طفيلياً، على منابع أخلاقية لا يقرّ بها، لا يثبت أنه غير ملائم لبناء عالم جديد. فقد يكون له مصادر سوف تزهر. غير أنه يبدو أن مذهب المنفعة عاجز عن ذلك التطوّر. فقد أبعد نفسه، من الناحية الفلسفية، عن الاعتراف بخيرات أخرى فهو مثَّل نوعاً من الفلسفة لا يقوم إلا عبر المعارضة. وقد يكون هناك أكثر من فلسفة حديثة واحدة لها ذلك الطابع. فهيغل اعتقد أنه رأى ذلك نفسه في نظرة اليعقوبيين (Jacobins) الراديكاليين: فلأنهم عاجزون عن بناء مجتمع جديد، لم يقدروا إلا التحوّل إلى التدمير. وربما كانت بدائل وخيارات الرعب و/ أو الاستنزاف الروحي المصير الذي لا مهرب منه، للماركسية، كما حصل في ميادين القتل في كمبوديا (Camodia) أو السخرية الكاذبة في براغ (prague) المعاصرة. وسوف أعود إلى هذه المسألة، في الخاتمة.

2.19

غير أن قضية مذهب المنفعة لا تبيّن أن ذلك الدرب، درب قمع مسألة الاتساق المنطقي وخنق صياغته، هو الوحيد المفتوح للمذهب الطبيعي التنويري. فالواضح هو وجود آخر، يشمل القبول بالتحدّي، تحدّي إضفاء معنى على الأفق الأخلاقي للإنسان. وقد عُرِّف ذلك بخيرات الحياة الثلاثة التي عددتها، أعلاه، وهي: العقل ذو المسؤولية الذاتية، والسعي وراء السعادة، وعمل الخير. وهذه موصولة، في المنظور الربوبي، بخير تكويني داعم، هو نظام التشابك الخاص بالعناية الإلهية. غير أن هذا ضعف الاعتقاد به، وصار مصيره مثل مصير مفاهيم النظام الكوني السابقة، وفي كل الأحوال، صار مرفوضاً رفضاً كاملًا، من المذهب الطبيعي.

فالمهمّة هي، وبوضوح، مهمّة صياغة منظورٍ بديل يمكن أن يكون لتلك الخيرات معنى في داخله. وقد أنجز شيء من ذلك، في القرنين اللذين أعقبا، لكننا لا نرى إلا تلميحات ابتدائية عنه، في الفترة التي ننظر فيها، وخاصة، في أعمال ديديرو وهيوم.

غير أننا، إذا رجعنا إلى مستوى الأنماط المثالية، فيمكن قول شيء عن السِّمات الحاسمة لذلك المنظور.

فيجب أن يضفي معنى جديداً على الفكرة المفيدة أن هناءات البشر العادية لها مغزى خاص، بحيث إن من يعيش لتلك الهناءات بتبصّر ومن دون انحراف يعيش حياة أعلى وأرفع من الذي يميت جسده ورغباته، باسم مثال أعلى ديني، ما. وعلاوة على ذلك، فإن ذلك المغزى يتطلَّب، مثلاً، أن أعمل لعالم مستقبلي تتزايد فيه تلك الهناءات، ولا أشارك فيها. فهذا المغزى المهم لا يوجد في نظام وضعته العناية الإلهية، ولا في نظام كوني، في الطبيعة، ككلّ.

فأهمية المغزى لا تُرى إلا بوصفها ناشئة وحاصلة للبشر، وهي من صنعهم، بمعنى من المعاني. غير أنه لا يمكن اعتبارها حاصلة من الأفراد، كيفياً. فما يحصل كيفياً واعتباطياً يمكن سحبه كيفياً واعتباطياً، وهذا لا ينسجم مع الحدس المفيد أن الحياة الإنسانية لها ذلك المغزى المهم، سواء عرفناه أو لم نعرفه. لذا، فإن الحياة التي لها ذلك المغزى المهم تعادل ما يأتي: إن البشر لا يمكنهم إلا أن يروها مهمة، إلى الحدّ المفيد أنهم يحوزون على إدراك لحياتهم غير مشوّه وغير واهم. وهذا يعني أننا قادرون على رؤية تطوّر في السيرة، بدءاً من مرحلة أخفقنا فيها في رؤية تلك الأهمية، إلى مرحلة أطلت فيها كما يطل الفجر، تمثَّلت في تغلّبنا على بعض العمى أو الوهم، لكن، لم يوجد تطور في الاتجاه المعاكس حقق كسباً في الرؤية. وبطريقة أخرى نقول، إن الحدّ الذي نرى أن نفوسنا تميل إليه، وبمقدار ما نتحرك أو نتغلَّب على التشويهات والأوهام في حياتنا، هو فهم الحياة بتلك الأهمية. وقبل أن نصل إلى ذلك الحدّ، الذي يفترض أن يعني إلى الأبد، فإن هذا التأويل يظل افتراضاً معقولاً، لكن على أي أساس أقوى من هذا تقوم النظرة الأخلاقية الأخرى؟

إذا صحَّ هذا الافتراض، فإن هذا التأويل سيكون جزءاً من أفضل شرح يمكن الوصول إليه، لحياتنا الأخلاقية، وفقاً لخطوط بحثنا في القسم الأول (البند 2.3)، وسيكون بعد ذلك، وأيضاً، جوهرياً في شروح عملنا ومشاعرنا، بصيغة الشخص الغائب. غير أن هذا سيعني، أيضاً، أن الأهمية التي ندركها هنا، سوف تعمل كخير تكويني، وأنها ستكون مُتاحةً كمنبع أخلاقي، وفي هذه الحالة، كشيء معرفته غير المشوَّهة تقوّينا في عمل الخير.

كان التفكير الواسع يفيد أنه لا يمكن لخير تكويني أن يكون له أساس أنطولوجي هش، مثل ذلك، ومكان في أفضل تأويل ذاتي، عندنا. فما لم يكن مؤسساً على طبيعة العالم ذاته، ومتعدّياً النطاق البشري، أو في وصايا الله، فكيف يمكنه أن يربطنا؟ غير أنه لا توجد حقيقة قبلية هنا. فالاعتقاد به تغذّيه الفكرة المفيدة أنه لا يوجد شيء بين الأساس الأنطولوجي الفوق إنساني الخاص بالخير، من ناحية، والمذهب الذاتي المحض الخاص بالأهمية المنقولة والمضفاة، اعتباطياً، من ناحية أخرى. غير أن هناك إمكانية ثالثة، وهي التي أجملتها قبل قليل، إمكانية خير غير منفكّ عن أفضل تأويل ذاتي لنا. والمضحك هو أن المذهب الطبيعي السائد نفسه، في عماه عن التأويل الذاتي، جنح إلى إجازة الخيار البديل الصارم، وبالتالي، نشر فوضاه وتناقضه عن الأخلاق.

وهذا يدل على أن الاتجاه السائد للمذهب الطبيعي لن يكون من دون مشكلات عند توضيح منابعه وصياغتها، وأن معرفة مثل الخير التكويني الذي ظهر في أفضل تأويل ذاتي لنا، لا بدَّ من دمجه في فهمنا الحياة والفعل الإنسانيين المولع بالشروح الاختزالية. وإن معرفة أهمية التأويل الذاتي، ذاته، ستفصلها عن تركيزها الاستثنائي على العقل المتحرِّر.

كذلك لا يؤدي الإقرار بإمكانية وجود خير تكويني، ليس موجوداً في العالم، لكنه ينشأ من خبرتنا به، إلى الاستنتاج بوجود مثل ذلك الخير. فكل ما بيّنه يقتصر على الإفادة بأن المسألة لا يمكن حلّها بطريقة قَبْليّة. فهي مسألة حقيقة (أ) ما إذا كان أفضل تأويل لنا والأكثر تحرراً من الوهم يشتمل اعترافاً بأهمية الحياة، و(ب) ما إذا كان يمكن شرح هذه الأهمية أفضل شرح، بطريقة إنسانية جوهرية محضة ولادينية توحيدية ولاكونية. الإجابة عن (أ) تبدو لي "نعم" وبشكل لا ريب فيه، غير أن حدسي يقول لي أن الإجابة عن (ب) هي "لا". وكل ذلك يعتمد على ما تكون المنابع الأخلاقية المتحرّرة من الوهم، ويبدو لي أنها تشتمل على إله. غير أن كل ذلك يظل خاضعاً للنقاش.

هذا الاستكشاف للفضاء المنطقي لصياغة طبيعية للإرادة الخيّرة سوف يساعد على فهم بعض الصياغة الذي حصل. وإن الهجومات على الدين والأخلاق التقليدية لإنقاصها من قيمة الرغبة الإنسانية العادية أو إدانتها، تظهر في ضوء

جديد على خلفيّة حدسٍ خاص بأهمية الحياة. ويمكننا أن نرى القوة الكاملة للرؤية الإيجابية، هنا. وفي الردّ على "الافتراءات" الرامية إلى تشويه السمعة، وضد الطبيعة، وفي القبول من دون تحفّظ، المادة والرغبة، فإننا نضفي عليها كرامة كاملة، في المطاف الأخير، وهذا يقوّينا على تحقيق الخير وأهمية تلك الرغبات حتى الامتلاء. فالرؤية التي تناضل من خلالها متمثّلة في براءة الطبيعة. غير أن هذه الرؤية لا تبقي كل شيء كما هو. فهي تشتمل على قوة تحويلية، لأن معرفة خيرية الرغبات العادية تقوّينا لجهة عيشّنا هذه الخيرية بطريقة أكمل. فالمعرفة بما هي، تطلق قوة هذه الخيرية، وتحرّرها من العبء الساحق، عبء التقليل من قيمتها من قِبَل الدين والأخلاق.

كنت في رسمي هذه الصورة أستعير كثيراً من كتّاب لاحقين، خاصة من نيتشه. ولا ريب في أن "القول نعم" (Ja-sagen) وفَّر نموذجاً كاملاً لما كنت أصفه هنا، بأنه القوة التحويلية لمعرفة الخيريّة. والقدرة على صياغتها كما فعل نيتشه، يحتاج الإنسان مصادر المذهب التعبيري الرومنطيقي الكاملة، وهي التي سأبحثها في الفصل الآتي. وفي صياغتها أعلن نيتشه، بعد اتّخاذه انعطافةً حاسمة ضد عصر التنوير، أن عمل الخير هو العقبة القصوى في طريق التأكيد الذاتي.

ومع ذلك، فإني أفتكر أن ذلك النموذج النيتشوي يساعدنا على فهم بعض مما كان يجري، بشكل مضطرب وضمني، في التنوير الطبيعي، في القرن الثامن عشر. وهو أن الطاقة الأخلاقية والإثارة اللتين رافقتا الرفض الطبيعي للدين والأخلاق التقليدية صدرتا عن ذلك الشعور بالقوة، وعن إطلاق الطبيعة والرغبة وتحريرهما من عبوديّة مفسدة، وإطلاقهما نحو تأكيد أكثر امتلاءً.

وكان لظاهرة الرفض/ التحرير جانبان، هما: نفي الدين والميتافيزيقا، والتأكيد على خيرية الطبيعة وأهمية الطبيعة. واللغة التي بدت ضرورية للأولى، لم تترك مجالاً للثانية، لذا، لم تذكر الثانية. فقد بدأت بوصفها منبعاً عديم الصياغة، خاصاً بالإثارة، وبالإيحاء. وبدا الاتجاه السائد للمذهب الطبيعي أنه ظلَّ هناك. وتمَّ نفي المسألة. وما لا يُصاغ ظلَّ شبه مقموع، ولم يكن مفاجئاً أن يتَّخذ الجانب السلبي الأهمية الحاسمة.. وفي نهاية الطريق أمكن أن يتحول دافع التنوير إلى مجرد كشف ساخر، وعرِّف الدافع الأخلاقي، وقبل كل شيء، بأنه المطمح الرامي إلى تدمير النظام القائم.

غير أن بعض أنواع المذهب الطبيعي سلك طريقاً آخر. فقد حاول التحرك في اتجاه الصياغة اللفظية والتمفصل، وبالتالي، إلى تحرير لقوى الطبيعة والرغبة، مباشر، وأوسع، وأكمل، بعد أن كانت تلك القوى مكبَّلة. وهذا عنى تعديل التركيز الحصري على التحرّر، وفي الأخير، عنى زواجاً ما بين المذهب الطبيعي والمذهب التعبيري، وهو الموضوع الذي سأتكلم عنه، أدناه.

ولم تُتَّخذ إلا الخطوات الأولى، المتردِّدة والتمهيدية في ذلك الاتجاه، في فترة التنوير العالي. وكان ديديرو شخصية مهمة، من تلك الناحية، فقد كان فكره ذا حساسية ثريّة بالتوتّر التكويني للمذهب الطبيعي[37]، ويحتوي على العديد من المواضيع الرومنطيقية الأصلية. وهكذا كان هيوم، بطريقة مختلفة غريبة.

وهيوم يستحق اعتباراً أكثر، في هذا المُقام. فهو نفى وجهة النظر القائلة بالعناية الإلهية، كلها والخاصة بالعالم. غير أنه، بالرغم من الحقيقة المفيدة أنه تبنّى طريقة تفكير لوك، من كل قلبه، وبالرغم من الحقيقة المفيدة أن بعضاً من الكتاب اللاحقين من أتباع مذهب المنفعة، اعترفوا بأنهم تلقوا وحياً منه[38]، فإنه لم يتّخذ موقفاً فكرياً كاملاً خاصاً بالتحرّر. فبشكل غريب، ظلَّ قريباً من هتشيسون، ومنه استعار لغة المشاعر الأخلاقية، وأكثر من ذلك، أيضاً.

يمكننا أن نرى هيوم مستكشفاً ردّاً ممكناً على فقدان النظرة إلى العالم الخاصة بالعناية الإلهية. وإذا توقفنا عن اعتبار هناءاتنا العادية بأنها مهمة بكونها جزءاً من التصميم الإلهي، عندئذٍ، يمكننا أن نلغي إلغاءً كلّياً مسألة المعنى (بالرغم من أننا مستمرون في العيش عبر إجابة عنها)، ونشيّىء العالم الطبيعي من اعتبار للفعالية القصوى. ذلك كان الردّ من مذهب المنفعة. غير أنه يمكننا أن نستكشف طريقةً لرؤية هناءاتنا العادية بأنها مهمة، حتى في عالم غير خاضع للعناية الإلهية. والأهمية ستكون، وببساطة، ماثلةً في حقيقة أنها تخصنا، فالبشر لا يمكنهم، بطبيعة تكوينهم ذاته، إضفاء أهمية عليها، وأن طريق الحكمة يتضمن التلاؤم مع تكويننا العادي، والقبول به.

طبعاً، ذلك تأويل لهيوم، هو، وبطبيعته ذاتها لا يحظى بإجازة مباشرة، في النصوص. فقد كان هيوم، مثل فلاسفة التنوير الراديكاليين، لجهة أن المسائل التي أقوم بوصفها بأنها مسائل ذات أهمية، لم يكن معترفاً بها. فاللغات التي

كانت مُتاحةً للقيام بذلك كانت، وبالضبط لغة العناية الإلهية أو لغة الأخلاق التقليدية، وقد أراد هيوم أن يبتعد عن كلتيهما. فلم يبقَ أمامنا إلا محاولة أن نحزر الروح التي بها قامت أبحاثه في الطبيعة الإنسانية. وتبدو لي أنها كانت مختلفة عن البحث المتحرّر عن فعاليّة مفكري عصر التنوير الراديكاليين.

غير أنه يسهل قول ما لم تكنه أكثر من قول ما كانته. وكما كانت الحال مع فلاسفة التنوير، يمكننا أن نحسبها أفضل حساب عبر النموذج الذي عارضه هيوم. فهو مثلهم، عارض الدين والكثير من الميتافيزيقا التقليدية. غير أن أساس ذلك الاعتراض تمثَّل في أن تلك النظرات أدَّت إلى الحطّ من قدر طبيعتنا، والطغيان عليها. وهذا قريب من فلاسفة التنوير الراديكاليين، كما يوجد إقرار شبيه بطبيعتنا الحسّية. غير أنه، حيث كانت أهدافهم المصرَّح بها ترمي إلى تحقيق إدراك متحرِّر لطبيعتنا كمنطقة حيادية، تجيز السيطرة، بدا هيوم أنه فكَّر، منذ البداية، أن الأبحاث ستفيد نهاية القبول الذاتي.

وذلك ما يجعله في صف هتشيسون، وضد لوك، فغاية الاستكشاف الذاتي ليست السيطرة المتحرِّرة، وإنما الانخراط، والانسجام مع ما نكون. وهكذا، نراه يوظِّف، بروح هتشيسونية لغة المشاعر الأخلاقية. صحيح، أن نظام العناية الإلهية كله، قد أسقط، وهذا ليس بالفرق القليل. غير أن تشريح المشاعر الأخلاقية لم يُنجز لكي نحرِّر نفوسنا منها، ولكي نقف خارجها، لنلاحظ طبيعتها الاعتباطية لكي نكون قادرين على تعليقها أو تغييرها. ونحن ألفنا الموقف الفكري المتحرِّر لعصر التنوير، فلا يمكننا أن نخفق في قراءة تشريح هيوم للعواطف والمشاعر الأخلاقية، بتلك الروح. غير أنه يبدو أن ذلك لم يكن يخصّه. أما الهدف فتمثَّل في جعل المعنيين يرون أن علينا، كبشر، أن نعيش. فنحن نشرِّح المشاعر الأخلاقية، في كل عشوائيتها الميتافيزيقية القصوى، والتي يمكن أن تكون خلاف ذلك، بغية القبول بها، والمصادقة عليها، ونعرف مكان عيشنا. فالتحرير، حتى هذا، يخدم الغاية من الارتباط الأخير.

كانت منابع هيوم كلاسيكية، وكانت بشكل رئيسي خاصة بإبيقور (Epicurus) ولوكريشسْ (Lucretius) ومع كل ما حصل من توسّل لهذين الاثنين من قِبَل أتباع مذهب المنفعة التنويريين(39)، فإنهما كانا بعيدين عن

روحهم، من بعض النواحي. فيمكن تأويل التنوير، بشكل رئيسي، بالقول إنه "نشوء الوثنية الحديثة"[40]، المؤكدة على قديمها، خاصة منابعها الإبيقورية. وثمَّة الكثير من الحقيقة في ذلك. فبعض "الأحرار" (libertins) الفرنسيين، مثل سانت إيفريموند (Saint-Evremond) كان متأثراً بالفكر ماقبل ـ المسيحي. فشافتسبوري، كما رأينا، كان رواقياً قديماً، وهذا يتجلّى، أكثر ما يتجلّى في كتابه: **النظام الفلسفي السائد**[41] (*Philosophical Regimen*) أكثر من كتبه المنشورة. غير أنه كان هناك أيضاً، الكثير جاء، خاصة، من المنابع المسيحية، أو كان حديثاً، بنوع خاص، مثل الخيرات الرئيسية الثلاثة التي ذكرتها، أعلاه. وفي مذهب المنفعة المذكور أعلاه، كان التأكيد كله على عمل الخير النشط، وعلى تحويل العالم إلى مكان سعيد، وكل ذلك، لا يوجد له شبيه قديم، كما أنه لم يكن أبيقورياً، وبشكل مؤكَّد.

غير أن الذي كان إبيقورياً – لوكريشسياً هو الفكرة المفيدة أن النظرات الميتافيزيقية التي تربطنا بنظام أخلاقي كبير تحطّم سلامنا العقلي، أو توازننا النفسي، باسم وهمٍ ـ مفاده أنها تفرض مطالب غريبة دخيلة لا تقوى إلا على إبعادنا عن الطريق الصحيح المؤدي إلى السعادة والسكينة. فالاعتقاد بأن الآلهة تشغل أنفسها بنا لا يمكنه إلا أن يوحي بالخوف. فعلينا أن نتحوَّل عن ذلك الانشغال بالنظام الأخلاقي وننصرف إلى نفوسنا كما هي، ونجد ملذاتنا بقدر مستطاعنا، في النظام الصحيح الذي يلائم طبيعتنا.

وبكلمات أخرى، نحن نرفض "الآلهة"، لا لكي نكون صانعين لأنفسنا متحرّرين، وإنما لنكون قادرين على أن نعتبر أنفسنا كما هي، من دون خوف. وبالإضافة إلى إبيقور ولوكريشسْ من بين القدماء، نقول، إن هذا الموقف الفكري كان مونتين مدافعاً عنه فهو الموقف الذي أدرك الأعباء الساحقة التي تلقيها على البشر مطامحهم الروحية الكبيرة، بواسطة ما دعوته، سابقاً، "الخيرات المتطرفة"، والتضحيات المطلوبة من السعادات الإنسانية العادية، باسمها (البند 2.4). "لأي هدف هي هذه الأفكار الفلسفية الجميلة والمتطلعة إلى السماء، التي عليها لا يوجد كائن إنساني قادر على إقامة نفسه وتأسيسها؟"[42].

(A quoy faire ces pointes eslevées de la philosophie sur lequelles aucun estre humain ne se peut rassoir?).

في رفض الموقف الفكري اللوكريشي الجديد نراه يشبه شبهاً قريباً التنوير الراديكالي في ردّه الدافع للافتراءات التشويهية لطبيعة الدين والأخلاق التقليدية. والواقع، هو أن الاثنين مخالفان هؤلاء الأعداء المشتركين. غير أنه يوجد هناك فرق دقيق. ففي حين نجد كاتباً، مثل هولباتش أو كوندورسيه، أراد إعلان براءة الطبيعة، من ثمَّ، عمل خير البشر المثقفين ثقافة صحيحة، وبالتالي، إفساح المجال لنا، لمطمح مثير لإنسانية مستعادة، فإن الروح اللوكريشية اكتفت بإزاحة عبء المطامح المستحيلة. فليس يهدف التحرير إلى إعادة بناء رائعة، وإنما يشبه إلى المنزل، إلى حديقة، وقبولٍ شاكر بمكان محدود، بكل ما فيه من ظواهر الفوضى والنواقص، لكنه المكان الذي يمكن فيه أن يزهر شيء ما. فالوحي الأخلاقي لا ينشأ من مطمح بالتحوّل، وإنما من القدرة المكتسبة بكدٍّ التي تجعل هذا المكان المحدود موضع اعتزاز ومحبة. "لو كان بإمكاننا فقط، أن نكتشف مكاناً إنسانياً نقيّاً ومضبوطاً، قطعة لنا من التربة التي تحمل الثمار ما بين النهر والصخر"[43].

(Fänden auch wir ein reines, verhaltenes, schmales Menschliches, einen unseren Streifen Fruchtlands zwischen Stom und Gestein).

قد يكون لهذه الوقفة الفكرية جذور مسيحية، كما بيّن مونتين لكن الذين تبنّوها عرّفوا عن أنفسهم بأنهم "وثنيون". فما اعتبروا أنفسهم مكافحين لإبطاله هو، بالضبط، الدعوة اليهودية - المسيحية إلى "القداسة"، إلى الحياة بشروط الله. فما أرادوا استعادته هو المعنى الوثني المفيد أن الإنسان هو، ويجب أن يبقى أدنى من الآلهة. والسطور التي تسبق السطور التي اقتبستها من ريلكي (Rilke) تتعلق بشخصيات في قبور يونانية:

"تذكَّر الأيدي كيف ارتاحت بلا وزن، بالرغم من وجود قوة في الجذوع، فهذه الشخصيات ذات السيادة الذاتية تعرف: يمكننا أن نقطع هذه المسافة وهذا

نصيبنا، أن نلمس واحدنا الآخر بخفّة، فالآلهة يمكنها أن تضغط علينا ضغطاً أقوى. غير أن ذلك شأن الآلهة".

(Gedenkt euch der Hände,
wie sie drucklos beruhren, obwohl in den Torsen die kraft steht.
Diese Beherrschten wussten damit: so weit sind wirs,
dieses ist unser, uns so zu beruhren; stärker
stemmen die Götter uns an. Doch dies ist Sache der Götter).

الأمر الواضح هو أني كنت بصدد إنشاء "نمط مثالي"، هنا، لا يلائم أحداً، بدقة. غير أني أفتكر أن هيوم كان قريباً من تلك الروح، وأقرب من التنوير الراديكالي. فقد كان يكافح لإعادة صياغة شيء شبيه بتلك الفكرة اللوكريشية الجديدة، وذلك، في داخل ثقافة القرن الثامن عشر، بالبسيكولوجيا المختلفة كلياً التي كانت فيه، وبالتزامه بالسياسة، وأخلاقه، أخلاق عمل الخير. فنحن نستكشف من داخل صورة الحياة الإنسانية. فنجد أن البشر، داخل هذه الصورة، ملزمون على إضفاء أهمية على بعض الأشياء. فبعض الأمور دوافع ثابتة للمشاعر الأخلاقية، التي بطبيعتها، تتميّز عن الأمور الأخرى بمعناها المهم الفريد.

وقد جرى التفكير أنه من دون نوع من المسوِّغ الأنطولوجي والضامن، في بنية الأشياء، فإن ذلك المعنى المهم سيكون وهمياً، والآن، يبدو وكأن العالم عاجز عن توفير مثل ذلك التسويغ الضامن (على الأقل، بدا الأمر كذلك عند هيوم). غير أن ذلك لا يهم. فنحن لسنا بحاجة إليه فالمهم هو معرفة تلك الصورة وقبولها، والاعتزاز بها، وتعلّم العيش في داخلها[44].

أظن أن لدينا، هنا، وعند هيوم، بذرة مسألة بلغت، وبشكل طبيعي، حدّ الصياغة، في القرن الذي نعيش فيه، بالرغم من كونها صعبة وما تزال، ومخفيّة بالنفوذ المستمر للمذهب الطبيعي التنويري. غير أن البعض ادّعى أنه وجد في كتابات فيتغنشتاين مجموعة الرؤى ذاتها، وأن طريقة الحياة اعتباطية، ومع ذلك، هي شيء علينا أن نحبه ونتقبله بسرور. وإن مسألة حدود قدرتنا على القبول بالسِّمات الرئيسية لصورة حياتنا، مسألة ما يتأتّى عن هذا القبول، تمَّت، الآن، صياغتهما وسبرهما[45]. غير أن جذورهما في التنوير، أيضاً، في رفض فكرة نظام العناية الإلهية، وفي التأكيد المستمر التعويضي المساوي، على أهمية الحياة العادية، رغم بساطتها، ومهما كانت منطوية ذاتياً.

ثمَّة مظهر آخر لأهمية المذهب الطبيعي الروحية، يجدر ذكره هنا، لأنه كان قوة مستمرة، في الثقافة الحديثة. فالاعتقاد بأن الكائنات المفكِّرة هي جزء من نظام فيزيائي واسع، قد يوقظ نوعاً من الروع، والعجب، والتقوى الطبيعية، أيضاً. والتفكير الانعكاسي الذي يحرّكنا هو الفكر، الشعور، المطامح الأخلاقية، وجميع الذرى الفكرية والروحية للإنجازات الإنسانية، كل ذلك ينشأ من أعماق عالمٍ فيزيائي واسعٍ، هو نفسه، وبالإضافة إلى مداه الذي ولا يُقاس، ولا حياة له، ولا يشعر أبداً بأهدافنا، ويمضي في طريقه بضرورة صارمة. ويوقظ الروع، جزئياً، بقوة هذا العالم الهائلة التي تطغى علينا ـ فنحن نحس بهشاشتنا، كقصبات مفكرة، بحسب عبارة باسكال، لكننا نشعر به إزاء الحقيقة الرائعة، حقيقة أنه يمكن أن ينشأ من ذلك الصمت الأعمى الواسع، فكرٌ رؤية، وكلام.

ونحن الذين نفكر ونرى لنا معرفة بمقدار عمق جذور وعينا الهش، ومقدار لغز وغرابة نشوئه. هذا الموقف الروحي يتناقض مع المذهب الديكارتي. فالفكرة السائدة في ذلك المذهب هي فكرة نقاء الكائن المفكر، واختلافه الكامل عن الطبيعة الفيزيائية العمياء، ومرتبته العليا المتجاوزة. فالمذهب الثنائي الديكارتي كان موضع اعتقاد واسع في القرنين السابع عشر والثامن عشر. وبدا لكثيرين أنه لا ينفصل عن الاعتقاد بالخلود. والبرهان على أن الروح نوع من مادة لا تفسد، منفصل عن المادة أسَّس أننا خالدون، من غير شك. لقد تحدثت في الفصل السابق عن اليقين الحدسي عند كثيرين، في هذا العصر، بوجود الله وبحياة مستقبلية. وبمقدار ما يُعقِلن هذا اليقين، بمفردات ثنائية الروح ـ الجسد، فإن هذه العقيدة الفلسفية تبدو سليمة، أيضاً.

ما كان يعتبر جانبياً من قِبَل لوك، في كتابه: **المقالات** (*The Essays*)، ويختص بأن الفكر قد يكون صفة للمادة[46]، في المطاف الأخير، أطلق سلسلة من المعارك الميتافيزيقية. وابتدأت مباشرة، عندما هوجم كتابه من قِبَل إدوارد ستيلنجفليت (Edward Stillingfleet) أسقف وورسستر (Worcester) بوصفه كتاباً فتح الطريق للإلحاد. وقد شارك ستيلنجفليت في موقفه معظم المفكرين، في القرن الذي تلا. فإن الفكرة ذاتها التي أفادت بإمكانية وجود شرح مادي للفكر

بدت، عندهم، غريبة وشاذة - ألم يكن واضحاً أن التفكير مختلف كلياً عن المادة الممتدَّة؟- ومدمِّرة، بلا مسوّغ، للدين وللأخلاق.

وغالباً ما قوّى المجذوبون إلى المذهب المادي الانطباعَ الأخير. والحق يُقال، إنهم كانوا يهتمون بتدمير الدين والأخلاق التقليديين. وما حصل الإخفاق بملاحظته، وبسهولة. هو أن تلك الفلسفة الجديدة/ القديمة لم تكن مجرد نفي جميع الوقفات الروحية من الحياة الإنسانية، وإنما اشتملت على وقفتها الفكرية المميّزة. فكان يسهل عدم الانتباه إليها، بسبب عدم صياغة المذهب الطبيعي المفروضة ذاتياً، لمنابعه الأخلاقية.

غير أن تلك الوقفة الفكرية، والنزاع الجدلي حولها، أحاط بها خير إحاطة كاتب، في زماننا. فقد أدرك دوغلاس هوفستادتر (Douglas Hofstadter) أنه يوجد عند بعض الناس "رعب غريزي من أي "إلغاء" للنفس، وأنا لا أفهم لماذا يفزع بعض الناس، بينما آخرون، مثلي، يرون في مذهب الاختزال الدين الأخير. فقد يكون تدريبي طيلة عمري، في الفيزياء والعلم عموماً قد خلق فيَّ روعاً عميقاً عند رؤية كيف تتلاشى معظم الأشياء والخبرات المادية والمألوفة، عندما يقترب المرء من المقدار المتناهي الصغر، ويدخل في الأثير اللامادي المخيف، وعدد لا يُحصى من الدوّامات الدائرة السريعة الزوال ذات النشاط الرياضاتي الذي لا يمكن فهمه. فهذا يحدث فيَّ روعاً كونياً. وفي نظري أن مذهب الاختزال "لا يلغي"، بل هو يضيف لغزاً"[47].

مثل هذا القول الواضح الصياغة لا نقع عليه عند مؤلِّفٍ، في القرن الثامن عشر. وكما هي أهمية الحياة الإنسانية، فإن الوحي الروحي يمكن الشعور به حيثما لا يذكر.

وهكذا، فإن مادية هولباتش ترى جميع الكائنات متشابهة من حيث إنها تميل إلى "الانجذاب بنفسها"[48]، كما لو أنها ترمي إلى الحفاظ على أنفسها، في وجودها. وهذا يولِّد انفراقاً عن مفهوم المادة، عند ديكارت، بوصفها عاطلة عن الحركة وعن السكون. وظهر هذا المفهوم في حجّة معيارية للبرهان على وجود الله: فقد اضطر إلى توضيح كيفية بداية الحركة. وقد استعاض عنها هولباتش

بصورة للطبيعة بوصفها محلّ القوة، صورة لها عمق، توقظ روعنا، ويمكن أن نتصوَّرها المحلّ الذي منه ينشأ الفكر، وهو ما ليس موجوداً في النوع الديكارتي.

غير أنه، وكالعادة، هو ديديرو الذي بنثره، كان الوقع الروحي بأقوى ما يكون. ففي كتابه (*Rêve de d'Alembert*)، نراه يصف، بطريقة ممتعة ولادة دالمبير من حالة ما قبل جنينيّة، وبعد ذلك يختتم بلوحةٍ عن نشوء وسقوط عبقري، ناشىءٍ من

"عوامل مادية، وتألفت مراحله من جسم عاطل عن الحركة والسكون، كائن محسّ، كائن مفكّر، وبعد ذلك، كائن يمكنه أن يحلّ مسألة أسبقية، اعتدالات الربيع والخريف، كائن مهيب، كائن عجيب، كائن يعمِّر، يصير واهناً، يموت، ويعود إلى مادة ترابية سمراء"[49].

هذا الموقف الروحي ليس بجديد. فجذوره إبيقورية. ولوكريشسْ، أيضاً، قدَّم صورة عن نشوئنا من عالمٍ كبير، قال إنه يغذّينا ويرعرعنا، كعامل خير غير واعٍ، لذا، يمكننا أن ننظر إلى السماء ونعتبرها أباً لنا، وننظر إلى الأرض ونعتبرها بمنزلة أمّنا[50]. وقد عبَّر هو نفسه، أيضاً، عن روعه أمام هذا الكلّ الواسع: فرؤيته له ممتداً أمامه ملأته بنوع من السعادة الإلهية والارتجاف[51].

غير أنه، في بيئة كان المذهب الثنائي فيها معقّداً، وبعمق، بأهم المعتقدات الدينية والميتافيزيقية، بدا المذهب المادي صادماً وجديداً. وكان أحد التغيرات المهمة، في القرن الثامن عشر، ومنذئذٍ، هو أن ذلك المنظور توقَّف، بشكل عام، عن أن يكون غريباً، ونظرة خارجية، حتى إنه، في القرن الذي نعيش فيه، صار النظرة الأرثوذكسية، في بعض الدوائر. وحتى الصراع الذي تحدَّث عنه هوفستادتر بين الاختزاليين وخصومهم نادراً ما عارض الثنائيين الديكارتيين مع وجهات النظر المادية[52]، بل إن المذهب الاختزالي عارض صورة للطبيعة تمثِّلها مؤلفةً من مستويات مختلفة من الوجود، وغالباً ما تترافق مع فكرة ما عن "النشوء"[53].

لتلك النظريات بعض الجذور في الفكر الرومنطيقي، وهذا يفيدنا لمعرفة سبب تقدّم تلك الوقفة الروحية الناشئة ضد الموقف الديكارتي في أواخر القرن

الثامن عشر. فقد كانت الوقفة التي لم تقتصر على الماديين، بل شملت، أيضاً، أنواعاً مختلفة من الفكر المضاد للثنائية، التي حرَّكها معنى للطبيعة مفاده أنها محل تيّار حياة عظيم، وهو ما صنع المذهب الرومانسي، وكذلك "كلاسيكية فايمار" (Weimar) عند غوته (Goeth) وشيلّر (Schiller) والمعنى المفيد أن فكرنا وشعورنا ينشآن من الطبيعة أضفى عليهما عمقاً وقوة ممكنة، والواقع، أنه أدخل فكرة جديدة "للعمق"، كما سنرى في الفصل الآتي. وبالرغم من أن المذهب التعبيري الرومنطيقي يمكن معارضته مع المذهب المادي، فإنه يمكن ربط الاثنين، بشكل مثمر جداً، أيضاً.

إن تقديم هذه الوقفة الفكرية الجديدة من الطبيعة، سواء أكانت من وحي المذهب المادي أم الرومنطيقية البدئية الأصلية، ساعد على رعاية وتعزيز معنى جديد للزمن الكوني. فالكون الكلاسيكي ذو النظام الذي له معنى كان أبدياً، لكنه غير متغيّر، بصورة أساسية. فالعالم التوراتي كان عالماً تاريخياً، لكنه كان ذا ديمومة قصيرة، نسبياً، ألوف قليلة من السنين، وهو ما كان يعتبر عظيماً، في وقته، لكن كان الخيال قادراً، وبسهولة، على تصوّره. وفي أي حال، كانت الكينونة في العالم تعني الكينونة في كلٍّ منظَّم، يمكن إدراك مقداره وحدوده.

أما القرن الثامن عشر فقد شهد بزوغ فجر معنى حقيقي للزمن الجيولوجي: أي، لم يقتصر على القياس الزمني الهائل الذي فيه نشأ العالم وتطوَّر، فقط، وإنما شمل التغيرات العظيمة العنيفة والمفاجئة التي ملأت تلك الدهور وكان ذلك التغير، جزئياً، مسألة اكتشاف علمي، أدّى، في نهاية المطاف، إلى صياغة نظرية داروين (Darwin)، والقبول العام بها. وقد تقدّم بفّون (Buffon) وآخرون بعض الخطوات، في ذلك الاتجاه، بدءاً من منتصف القرن الثامن عشر. غير أنه عكس، أيضاً، تغيّراً في الخيال، وفي معنى موقعنا في الطبيعة. وقد قفز ديديرو وتخطّى الدليل المُتاح عندما كتب:

"ما ديمومة زمننا بالمقارنة مع الأبدية؟... فكما يوجد هناك تتالٍ لا نهاية له من الحيوانات الميكروسكوبية (animalculae) في ذرّة صغيرة من المادة المتخمّرة، كذلك هناك نفس التتالي من الحيوانات الميكروسكوبية في البقعة الصغيرة التي تُدعى الأرض. فمن يعرف الأنواع الحيوانية التي سبقتنا؟ ومن يعرف ما سوف يتبع حيواناتنا الحالية؟"(54).

(Qu'est-ce que notre durée en comparaison de l'éternité des temps?... Suite indéfinie d'animalcules dans l'atome qui fermente, même suite indéfinie dans l'autre atome qu'on appelle la Terre. Qui sait les races d'animaux qui nous ont précédés? qui sait les races d'animaux qui succéderont aux nôtres?).

وقد تعدّى الشعور الجديد بالطبيعة ومريدها، الذي وصفته في الفصل السابع عشر، الحديقة الإنجليزية، وأودية سويسرا حيث تؤثر البرّية بمساكن الناس وحسّ ساكنيها، التي أشهرها روسّو، ووصل ذلك الشعور، في الأخير، إلى المرتفعات القاسية الماحلة، حيث يواجه ضخامة لا تبالي أو تكترث بالحياة الإنسانية. وقد تجوّل ريموند (Ramond) في تلك المناطق، وعبَّر في كتبه عن الشعور بالعلوّ والرفعة أمام اتساع المرتفعات غير المألوف. فهي تضعنا أمام ضخامة الزمن غير المدوّن.

"فكل شيء يعمل مع كل شيء لتكون تأملاتنا عميقة، وجعلها ذات مظهر كئيب، الذي هو الطابع العالي الذي تكتسبه، عندما تحوم الروح، بعد أن تقوم بالتي تنقلها لتصير معاصرة لجميع القرون، ومشاركة بالوجود جميع الكائنات، فوق هاوية الزمن"[55].

(Tout concourt à rendre les méditations plus profondes, à leur donner cette teinte sombre, ce caractère sublime qu'elles acquièrent, quand l'âme, prenant cet essor qui la rend contemporaine de tous les siècles, et coexistante avec tous les êtres, plane sur l'abîme du temps).

ويستشهد تشارلز روسِنْ (Charles Rosen) بوصف ريموند لجبال الألب (Alps) والبيرينيه (Pyrenees) الذي يضع الطبقات المختلفة من الصخر والجليد، مباشرة أمام النظر، وكذلك العصور المنفصلة التي نشأت فيها[56]. وبعض المكتشفات المروِّعة لبعض المثقفين تتلاقى، هنا، مع المزاج الرومنطيقي لتوليد حساسية جديدة، أصبحت تسود عالمنا.

نقع، هنا على إحدى الطرق العديدة، التي ترتبط فيها مفاهيمنا الخاصة بالمنابع الأخلاقية بذلك النوع من البُنى القصصية التي فيها نفهم معنى حياتنا. وكانت الرابطة الوثيقة بينها وبين أفكارنا عن الذات والمجتمع، قد ذكرت في القسم الأول. غير أن المطلوب هو الاستفاضة في الكلام عن هذا الموضوع. فلم يقتصر تأثير المذهب الطبيعي التنويري على مفاهيمنا المتعلقة بالزمن الكوني، فقط، وإنما تجاوزه إلى خلق أشكاله الخاصة بالسرد القصصي الشخصي والتاريخي.

ولفهمها، علينا أن نشرح المقدار الكامل لمنابعها الأخلاقية، المعلنة وغير المصاغة. وقد حاولت أن أنظِّمها حول الأقطاب الرئيسية الثلاثة المذكورة، أعلاه: كرامة العقل ذي المسؤولية الذاتية، أهمية دوافع الطبيعة العادية، وواجب عمل الخير.

أفكار العقل والطبيعة هذه تعرِّف كمالاً معيناً للكائنات البشرية، حيث تعطي الممارسة الكاملة للعقل ذي المسؤولية الذاتية، الوضوح الأكمل عن طبيعتهم وأهميتها. وهذا بدوره يُعرِّف الحالة المضادّة، الحالة التي يجد البشر أنفسهم فيها، وللأسف، وقد قُيِّد عقلهم وأُعْمِيَ، ونتيجة لذلك، صارت معرفة الطبيعة ناقصة أو مشوَّهة.

وتمثَّلت التجربة الفعلية للتنوير في صراعٍ خلال حالة العمى تلك، في اتجاه الكمال. وكانت السِّمة الحاسمة للقصة، قصةً حياة الأفراد وقصة التاريخ، التي بها اتَّخذ ذلك الصراع معنى، هي وجوب أن تشرح الوقوع في العمى والخطأ، وكذلك تتبّع درب خروجنا ونهوضنا التدريجي منهما. وبشبهٍ معين مع القصة المسيحية نقول، كان لدينا زمن سابق للتاريخ كان لنا فيه سقوط في الخطأ، حيث الخداع والمعتقدات الخرافية، استحوذا على عقولنا، وبعدئذٍ، حصل صراع طويل من أجل التحرير.

أما عقدة قصة ذلك الصراع فتمثَّلت في ممارسة عقل غير مقيّد يؤدي إلى الكشف عن الخطأ، وبدوره يعترف بكرامة الطبيعة، ويطلقها. ومن وجهة نظر

السير الذاتية، نقول، إن ذلك كان ما فهمه فيلسوف التنوير، لجهة نموّه أو نموّها، والانفصال عن الخلفيات السابقة، الدينية، أو الربوبيّة، أو الميتافيزيقية، وإطلاق قواه أو قواها الطبيعية. ومن الناحية التاريخية، كذلك علينا أن نفهم القصة الإنسانية التي فيها نتلاءم. وبمقدار ما نقدر أن ننظر إلى التاريخ الإنساني، بتفاؤل، فلا بدّ أن يكون تاريخ تقدّم، تقدّم وتزايد الانعتاقات المتتابعة للعقل، الذي سيؤدي إلى اكتشافات للحقيقة متتالية، وبالتالي، التغلّب على الخطأ.

فيما يأتي وصفٌ لكيفية حصول حياة فيلسوف التنوير على أهميتها، وذلك، باتّخاذه أو اتّخاذها موقعاً، وقيامه أو قيامها بدورٍ، في سلسلة التقدّم. وذلك وصف لكيفية صيرورته أو صيرورتها جزءاً من مجتمع إنسانية مستعادة وكاملة سوف تتحقق في يوم من الأيام: بالإسهام، في موضع ما، على الدرب الذي حققها. وهذه العضوية تعرف عبر اعتراف أجيال المستقبل، وعرفانها بفضل المقاتلين الوحيدين، اليوم. وهكذا يتضايف مع الشعور بواجب العمل لهذه الإنسانية السعيدة (التي يصعب فهمها استناداً إلى أسس انسجام في المصالح) توقّع الشهرة والعرفان بالجميل، من قِبَلَ أجيالنا القادمة. ووحدة المصلحة غير الموجودة على مستوى التحقيقات والإنجازات الإنسانية الحسّية، بيني ومجتمع المستقبل، السعيد، الذي من أجله أضحي بسعادتي الحالية، تستعاد على مستوى معنى حياتنا، عبر اعترافهم بإسهامي البارز في ما عرَّفه الجميع بأنه ما يجعل الحياة الإنسانية مهمة وذات مغزى.

وهكذا، لا يبدو مذهلاً أن تُثار الأجيال القادرة، وتكراراً تُثار، من قِبَل فلاسفة التنوير. فاعترافها بالفضل هو سلوانهم العظيم. وشهرتهم، بعد وفاتهم، هي بمنزلة خلودهم[57]. وقد تحدث ديديرو عن ذلك، باستمرار. وفي سنواته الأخيرة، كتب معظم كتبه الرائعة، لقرّاء المستقبل، ولم يحاول نشرها في حياته، أيضاً. وفي شجبه (Refutation) كتاب هيلفيشَسْ: **الإنسان** (*de L'homme*) ومباشرة بعد المقطع الذي استشهدت به، أعلاه، الذي فيه بيَّن استحالة شرح بطولة الفلاسفة المعاصرين، بلغة اللذّة الفيزيائية، صاغ ديديرو ما اعتبره دافعهم الحقيقي، قال:

"يُطرون أنفسهم بالقول إننا سنهلِّل لهم في يوم من الأيام، وإن ذكراهم

ستشرَّف بين الناس وإلى الأبد... فهم يبتهجون بتناغم أصوات الحفلة الموسيقية البعيدة، التي ستحتفي بهم، فيرتعش قلبهم بالفرح"[58].

(Malgré tous les efforts de la tyrannie, malgré les violences et les ruses du sacerdoce, malgré les soins vigilants de tous les ennemis du genre humain, la race humaine s'éclairera; les nations connaîtront leurs véritables intérêts; une multitude de rayons assemblés formera quelque jour une masse immense de lumière qui échauffera tous les coeurs, qui éclairera tous les esprits.

فرغم جميع محاولات الطغيان، رغم عنف وخداع الكهنوت، ورغم جميع أعداء الإنسانية المحترسة، فإن الجنس البشري سوف يحقق التنوير، وستعرف الأمم مصالحها الحقيقية، ومجموعة كبيرة من الأشعة التي تجمعت، سوف تشكل، في يوم من الأيام، كتلةً من الضوء لا حدَّ لها، تدفىء جميع القلوب، وتنير كل العقول.

ومن ذلك يخلص إلى القول:

"وهكذا، أيها الحكماء... أنتم رجال أزمنتكم، أنتم رجال المستقبل، المبشّرون بالعقل المستقبلي. فعليكم أن لا تهدفوا إلى الثروة، الإجلال، الإطراء العام: هدفكم الخلود"[59].

(Ainsi, sages,... vous n'êtes point les hommes de votre temps; vous êtes les hommes de l'avenir, les précurseurs de la raison future. Ce ne sont ni les richesses, ni les honneurs, ni les applaudissements du vulgaire que vous devez ambitionner: C'est l'immortalité).

ولا ريب في أن أعظم وأكمل بيان عن فلسفة تاريخ التنوير الملحد كان كتاب كوندورسيه: **الصورة** (*Esquisse*) الذي يتجوّل بنا في عشرة عصور للوجود الإنساني، وكان العاشر مستقبل الإنسانية المشعّ المتوقَّع. فالصورة كلها موجودة هناك: الانحدار إلى العبودية والمعتقدات الخرافية بخداعٍ من الطبقات

المثقَّفة، والتحالف بين الطغيان والمعتقدات الخرافية، والصراع العقلي الموازي المدعوم بالتكنولوجيا، وخاصة، فن الطباعة. وكان الحاصل تقدّماً في المعرفة والأعراف، الذي تسارع مباشرة، في القرون السابقة، ولم يعد ممكناً عكسه بالتأسيس الثابت لمبادئ الإبستمولوجيا الحديثة(60)، فحلَّت طرق ألطف محلّ قساوة وبربريّة القوانين والممارسات السابقة(61).

أما المقطع الاختتامي للكتاب، الذي جاء بعد وصف المستقبل الذي ينتظر الجنس البشري، فقد نصَّ على الآتي:

"كيف يمكن لصورة الإنسانية هذه، المتحرِّرة من جميع هذه المزاعم، التي لم تعدْ تحت حكم الظروف والصدفة، أو أعداء التقدّم، والماضية بخطى واثقة ويقينية على درب الحقيقة، الفضيلة والسعادة، أن تقدّم للفيلسوف مشهداً يواسيه ويعزّيه للأخطاء، الجرائم وظواهر الظلم التي ما تزال تلطِّخ الكرة الأرضية، التي غالباً ما كان ضحيّتها! ففي تأمّله هذه الصورة، يتلقّى تعويضاً عن جهوده لتقدم العقل والدفاع عن الحرّية. عندئذٍ، يتجرأ على ربط تلك الجهود بسلسلة المصير الإنساني: فهناك يجد التعويض الحقيقي للفضيلة، ولذّة خلقه خيراً دائماً، لا يعود المصير يحطمه بتعويض قاتل، عبر إعادة الانحياز والعبودية. فهذا التأمّل يكون ملجأ له، حيث تتوقف ذكرى الاضطهادات التي تعرض لها من ملاحقته، وحيث عيشه بتفكير بإنسانية أعيد تأسيسها بحقوق طبيعتها وكرامتها، ينسى تلك الفاسدة والمعذَّبة بالجشع، أو الخوف، الحسد، فهناك يكون له وجود، حقيقي، مع أمثاله، في فردوس يعرف عقله كيف يبنيه، والذي حبّه للإنسانية يزيّنه بأنقى المتع"(62).

(Combien ce tableau de l'espèce humaine, affranchie de toutes ces chaînes, soustraite à l'empire du hasard, comme à celui des ennemis des ses progrés, et marchant d'un pas ferme et sûr dans la route de la vérité, de la vertu et du bonheur, présente au philosophe un spectacle qui le console des erreurs, des crimes, des injustices dont la terre est encore souillée, et dont il est souvent la victime! C'est dans la contemplation de ce tableau qu'il reçoit le prix de ses efforts pour le progrès de la raison, pour la défense de la liberté. Il ose alors les

lier à la chaîne des destinées humaines: C'est là qu'il trouve la vraie récompense de la vertu, le plaisir d'avoir fait un bien durable, que la fatalité ne detruira plus par une compensation funeste, en ramenant les préjugés et l'esclavage. Cette contemplation est pour lui un asile, où le souvenir de ses persécutions ne peut le poursuivre; où, vivant par la pensée avec l'homme rétabli dans les droits comme dans la dignité de sa nature, il oublie celui que l'avidité, la crainte ou l'envie tourmentent et corrompent; c'est là qu'il existe véritablement avec ses semblables, dans un elysée que sa raison a su se créer, et que son amour pour l'humanité embellit des plus pures jouissances.

هذا المقطع له حدّة إضافية عندما يفكر المرء أنه كتب في عام 1793، عندما كان مؤلفه مختبئاً في مدينة باريس مع أمر بالقبض عليه من قِبَل لجنة السلامة العامة ذات السيطرة اليعقوبية بتهمة الاشتباه به أنه جيروندين (Girondin)ولم يبقَ أمامه سوى أشهر قليلة للبقاء حيّاً. فقد كانت هناك "أخطاء، جرائم، ظلامات" بسببها احتاج إلى سلوان. فأضافت إلى روعنا، قبل إيمانه الثوري الذي لا يتزعزع، عندما نفكّر أن تلك الجرائم لم تكن جرائم نظام قديم، ولكنها كانت قوى ادَّعت أنها ستكون بانية المستقبل المشعّ.

20

الطبيعة كمنبع

1.20

لا شك في أن المذهب الطبيعي في عصر التنوير كان ذا أهمية هائلة في تشكيل مجتمعنا وثقافتنا العصريين. ولا شك، أيضاً، في أنه نوزِع ونُقِد. فالتنوير المضادّ، الحركة الإيكولوجية، والمسار الراديكالي التكنولوجي المضادّ لمذهب المنفعة، هي قوى حيّة، اليوم، أيضاً. وقد شهدَ أواخر القرن الثامن عشر عدداً من رود الفعل المضادّة لمذهب الربوبيّة والمذهب الطبيعي العقليين، فتحت الطريق أمام تلك الحركات المضادّة، وأيضاً، ساعدت على تغيير الثقافة الحديثة تغييراً عميقاً.

أريد أن أتحدث عن بعضها في هذا الفصل. فهي متنوعة: سوف أبحث في كَنْت والرومنطيقية، على سبيل المثال. غير أن ثمَّة فكرة مشتركة، خيطاً مرشداً، كنت قد ذكرته في بداية الفصل الأخير، وهو وجود اعتراضين واسعين على مذهب الربوبيّة المعياري في القرن الثامن عشر. وكان الأول مضاداً لبانغلوس (Panglos) ضد نظرته إلى العالم الورديّة، المتفائلة، وكان الثاني مضاداً للتسوية والتسطيح، فكان ضد النظرة المبسّطة كثيراً للإرادة الإنسانية مركّزة على السعادة فقط. وصار الخير والشرّ متعلقين بالتدريب، المعرفة، التنوير، فلم يعودا من ثمار

الصفات المختلفة راديكالياً والخاصة بالإرادة الإنسانية. "اللذة، أو الخطأ أو ما يفهم فهماً صحيحاً/ شرّنا الأعظم، أو خيرنا الأعظم"[1].

وقد تناول المذهب الطبيعي التنويري الاعتراض المضادّ لبانغلوس. فأزال الاعتماد على عقيدة العناية الإلهية ـ بالرغم من أن المرء يظل متذمِّراً من أنه استبقى نظرة تفاؤلية لمطمح الإنساني. غير أنه جعل الاعتراض المضادّ للتسوية والتسطيح ذا علاقة. وتمادى في نفي أي تمييز نوعي في الإرادة، فكل شيء رغبة، وبأنواع راديكالية، بما في ذلك الرغبة الفيزيائية.

أما الخيط المشترك بين تيّارات الفكر والشعور التي أريد التحدّث عنها، هنا، فهو مناصرتها لذلك الاعتراض المضادّ للتسوية والتسطيح، مقاومتها لصورة الإرادة الأحادية البعد، واستعادتها للمعنى المفيد أن الخير والشرّ يتنازعان في صدر الإنسان. وقد وُجِدَ مفكّر واحد اشتهر بصياغة ذلك الاعتراض في القرن الثامن عشر، هو روسّو. فقد كان تأثيره قويّاً وحاسماً على جميع الكتّاب والتيّارات التي أريد أن أذكرها.

لقد ابتدأ روسّو كصديقٍ للموسوعيين ـ ديديرو خاصة ـ وانتهى عدواً لهم. وكانت المسألة مسألة شخصيات، جزئياً ـ أما القول، إن روسّو كان من الصعب التعامل معه يكون فهو إنقاص وصف القرن الثامن عشر. غير أنه كان هناك، أيضاً، جوهر قوي لخلاف الفلسفي الحقيقي. ويمكننا أن نصوغ ذلك بالقول، إن روسّو كان مجذوباً إلى نظرة أخلاقية، فيها محل لفكرة حقيقية عن الفساد والفسوق. فالشرّ الإنساني لم يكن نوعاً من الأشياء التي يمكن دفعها عن طريق زيادة المعرفة أو التنوير. والحق يُقال، إن الاعتقاد بأن ذلك ممكن، هو نفسه جزء من التشويه الأخلاقي، والاعتماد عليه يزيد من تفاقم خطورة الأشياء. فالحاجة تتمثّل في تحويل الإرادة.

أعاد روسّو إلى عالم ربوبيّة القرن الثامن عشر الفكرة الأوغسطينية الأساسية المفيدة أن البشر قادرون على حبّين خاصين بتوجّهين أساسيين للإرادة. وتلك الربوبيّة كانت، بمعنى ما، فرعاً من مسيحية إيراسمس كما قلت سابقاً، بينما

عقيدة الحبّين، وبالرغم من كونها مشتركة عند جميع أنواع الفكر المسيحي، فإنها كانت الموضوع الرئيسي لما دعوته المذهب الأوغسطيني المتطرّف. فكان روسّو مربكاً ومقلقاً للفلاسفة، لأنه بدا، معظم الوقت، ذاهباً إلى العدوّ.

وبالنسبة إلى الفلاسفة، نذكر أن روسّو، أيقظ، أحياناً، أصداء باسكال عند ديكارت، وردّ فعل أتباع جانسِنْ (Jansen) على المذهب الديكارتي، عموماً. فكان هناك مزيج شبيه من القرابة والبعد. وكان باسكال أحد المفكرين الطليعيين في الرياضيات الحديثة ومدافعاً عن العلم الجديد. وقد تناول المذهب الثنائي الديكارتي كثيرون من الجانسينيين، مثلاً، أنطوان آرنو (Antoine Arnauld) وبيار نيكول (Pierre Nicole)، بوصفه إطاراً لنظراتهم الأخلاقية والثيولوجية. غير أن الذي لم يمكن هضمه هو الثقة الديكارتية بقوى الإنسان الخاصة القادرة على تحقيق الخير، أي الشعور بأن تشوّش واضطراب التفكير المتجسِّد، الذي اعتبره آرنو ونيقول نتيجة للسقوط[2] (The Fall)، يمكن التغلّب عليه بمحاولاتنا الفكرية الخاصة، وحدها.

وترافق مع ذلك، تحوّل في التأويل الذاتي. فلم يعد يُنظر إلى التشوش والاضطراب بأنهما، وببساطة، نتيجة للإهمال والعادات، وأنهما مسألة يمكن حلّها بقرار بسيط وفهم مناسب. والواقع هو أن الفكرة الديكارتية المفيدة أننا، مبدئياً، شفافون أمام نفوسنا، وأننا لا نخفق بمعرفة نفوسنا إلا عبر الاضطراب الفكري، فكرة قد تمَّ هجرها. فألحّ الكتاب أتباع جانسِنْ، وبأسلوب أوغسطيني كامل، على أننا لا نعرف أعماق قلوبنا. فنحن، وبشكل دائم، نعطي نفوسنا علامات روحية قد لا نكون مستحقينها. فلا أحد يعرف إذا كان ميله إلى الصلاة آتٍ من النعمة الإلهية، أو من غاية تخدم الذات. فلدينا "ميل إلى الكبرياء طبيعي... والاعتقاد أننا نملك في قلوبنا كل ما يطفو على سطح عقولنا... لكن... تظل هناك، ودائماً، بعض الأعماق في داخلنا، بعض الجذور التي تظل مجهولة، ولا يمكن النفوذ إليها في حياتنا كلها"[3].

"une inclination naturelle de l'amour propre...," says Nicole, "à croire que nous avons dans le coeur tout ce qui nage sur la surface

de nostre esprit". But "il y a toujours en nous un certain fond, et une certain racine qui nous demeure inconnu et impénétrable toute nostre vie").

وقال باسكال، أنا "وحش غير ممكن فهمه". فنحن نغصّ بالتناقضات. وأبعد ما يكون عن أن نكون شفّافين، ذاتياً، فنفسنا لغزنا. وسأل[4] (Où est donc ce moi?) فوحده الذي يستطيع أن يدخل النظام في ذلك، ويمكنه أن يولّد بعض الفهم الذاتي (النسبي)، هو النعمة الإلهية، التي تحوّل مفردات نزاعاتنا الداخلية.

ذلك الإنكار للشفافية الذاتية سيتناوله أتباع روسّو التعبيريون، وسيكون له أهمية حاسمة عندهم. غير أن ما له صلة بغرضي الحالي هو الطريقة التي ترجم بها روسّو ذلك الأسلوب من التفكير، لدمجه مع المذهب الربوبي.

كان منبع الحبّ العالي، في النظرية الأرثوذكسية، متمثّلاً في النعمة الإلهية، إنه إله إبراهيم، إسحاق ويعقوب. أما عند روسّو، فقد صار صوت الطبيعة (من دون أن يتوقّف الفلاسفة، على الأقل، عن الاعتقاد بالله). وحصل هجران لعقيدة الخطيئة الأصلية، بحسب فهمها الأرثوذكسي[5]. فالطبيعة خير كلها، وبصورة أساسية، والاغتراب الذي يفسدنا، أخلاقياً يَمْثُلُ في فصله لنا عنها. فالصورة الأوغسطينية للإرادة حُوِّلت إلى عقيدة ترفض إحدى الأفكار المركزية الخاصة بالثيولوجيا الأوغسطينية. "دعونا نضع كقاعدة ثابتة أن دوافع الطبيعة، الأولى، صحيحة دائماً، فليس هناك خطيئة أصلية في القلب الإنساني"[6].

(Posons pour maxime incontestable que les premiers mouvements de la nature sont toujours droits; il n’y a point de perversite originelle dans le coeur humain).

غير أن سقوطاً حصل فالضلال غمرنا. والبشر هم من فعل ذلك بأنفسهم. "فالله جعل كل شيء صالحاً، لكن الإنسان تطفّل وتدخّل فيها، فصارت شراً"[7]، كان ذلك السطر الافتتاحي في الكتاب الأول من كتاب: **إميل** (*Emile*).

Tout est bien sortant des mains de l’auteur des chosse "tout dégénére entre les mains de l’homme".

كان دافع الطبيعة الأصلي صحيحاً، غير أن تأثير الثقافة الأخلاقية الفاسدة أفقدنا إيّاه. ونحن نعاني من تلك الخسارة، لأننا لم نعد نعتمد على أنفسنا وعلى ذلك الدافع الداخلي، وإنما على الآخرين، وعلى رأيهم فينا، وما يتوقعون منا، ويعجبهم وما لا يعجبهم عندنا، وما يستحق الجزاء والمكافأة أو العقاب فينا. لقد انفصلنا عن الطبيعة بواسطة شبكة كثيفة من الآراء منسوجة بيننا في المجتمع لم يعد ممكناً استعادة الاتصال بها.

وأحياناً كان روسّو يلجأ إلى صورة سمعية (كانت تلك الصور السمعية تهمّه، ولا شك في ذلك، لأنه كان، وبصورة جزئية، موسيقياً): شُبِّهت الطبيعة بصوت داخلي. فالضمير الذي هو مرشدنا الداخلي "يخاطبنا بلغة الطبيعة". فهو يكلِّم كل واحدٍ، لكن نفراً قليلاً جداً يصغي إليه. فالتخبّزات التي اغتصبت مركزه هي أسوأ أعدائه. "فأصواتها الضاجّة تفرق كلماته، فلا يسمعه أحد، ويتجاسر التعصّب على تزوير صوته، ويوحي بجرائم باسمه. وتثبّط عزيمته بالمعاملة السيئة، فلا يعود يخاطبنا"[8].

("Leur voix bruyante étouffe la sienne et l'empêche de se faire entendre; le fanatisme ose la contrefaire, et dicter le crime en son nom. Elle se rebute enfin à force d'etre éconduite; elle ne nous parle plus").

ولاستعادة الاتصال بذلك الصوت يعني تحويل دافعنا، وأن تكون صفة إرادتنا مختلفة اختلافاً كلّياً. ولم يكن روسّو قادراً على القبول بالفكرة الطبيعية التنويرية المفيدة أن ما نحتاجه لنتحسَّن هو العقل، زيادة التعلّم، وزيادة "التنوّر". ففي خطابه الأول (The First Discourse) الذي كان عن الفنون والعلوم، رفض فكرة أن ذلك النوع من التقدّم يحسّننا. على العكس من ذلك، فهو غالباً ما يرافقه انحطاط أخلاقي. فمنفعتنا، إذا فهمت فهماً جيّداً، ليست بمنبع عمل الخير فينا. فليس في هذه "الفلسفة البغيضة" مكان للأعمال الفاضلة، لكنها توفِّر دافعاً حقيراً لها. فهي تحقِّر سقراط وتفتري على رغيولَسْ (Regulus) كما يصعب التسليم بأن محازبيها من ذوي الإيمان الصالح[9].

العكس هو الصحيح، فإن تقدّم ذلك العقل الحاسوب هو أحد علامات الفساد. فهو لا يزدهر إلا حيثما يخنق الضمير، كما قال، بوضوح ما بعده وضوح راعي أبرشية سافويارد (Savoyard) في تضرّعاته ودعاءاته الدينية:

"الضمير! الضمير! الغريزة السماوية الرائعة جداً، الصوت الخالد الوافد من السماء، والمرشد الأكيد لمخلوق جاهل ومحدود، ومع ذلك، هو ذكيّ وحرّ، أيها القاضي المعصوم، قاضي الخير والشر، الذي يجعل الإنسان مثيل الله! فيك يكون امتياز طبيعة الإنسان وأخلاقية أفعاله، فمن دونك أنت، لا أجد في نفسي شيئاً يرفعني فوق الوحوش - لا شيء سوى الامتياز المحزن المائل في الانتقال من خطأ إلى آخر، بعونٍ من فهمٍ مطلق العنان، وعقل لا يعرف مبدأ"(10).

(Conscience! Conscience! instinct divin, immortelle et celeste voix; guide assure d'un être ignorant et borne, mais intelligent et libre; juge infaillible du bien et du mal, qui rends l'homme semblable à Dieus, c'est toi qui fais l'excellence de sa nature et la moralité de ses actions; sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus des betes, que le triste privilége de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans régle et d'une raison sans principe).

سهل تأويل ذلك التعاض بين الأخلاق و"التقدّم"، بمعنى بدائي. وكذلك أُوِّل روسّو، في زمانه، وفي زماننا. غير أن فكرة روسّو الواقعية، التي لم تكن بدائية، كانت متحدّيةً، وكانت فعلياً، ذات نفوذ. ومع أن صورته الشعبية كانت صورة إنسان معجب "بالمتوحّش النبيل"، وذلك، حيث كان له تأثير - على مفكرين آخرين كان لهم وقع هائل - فإنه كان مفهوماً. فما علينا إلا أن نفكّر بكَنْت وبكتّاب ستيرم (Sturm) ودرانغ (Drang) والحقبة الرومنطيقية.

كانت النظرة التي قدَّمها روسّو نفسه، أو النظرات، إذ يصعب جعل كتاب: **إميل** (Emile) متَّسقاً منطقياً، وفي النهاية، مع كتاب: **العقد الاجتماعي** (*Social Contract*) لا تشتمل على عودة إلى الوراء، إلى مرحلةٍ قبل-ثقافة أو قبل-اجتماعية. ما حصل هو أن فكرة استعادة التماس مع الطبيعة اعتبرت هروباً من

حساب أشياء أخرى، من قوة الرأي والمطامح التي خلقها، عبر نوعٍ من الانحياز إلى العقل أو الطبيعة، أو اندماج في العقل أو الطبيعة، أو بكلماتٍ أخرى، في الثقافة/ المجتمع، من ناحية، والاندفاع الحقيقي للطبيعة، من ناحية أخرى. فالضمير هو صوت الطبيعة كما ينشأ في كائن دخل المجتمع، ويملك لغةً، وبالتالي، عقلاً[11]. فالإرادة العامة تمثل مطالب الطبيعة، المتحررة من كل تشويه يعود إلى عوامل أخرى أو رأي، في وسط القانون المعترف به، عموماً.

وغالباً ما اعتبرت مذهباً بدائياً عند روسّو مناصرته للقساوة ضد الحضارة، حضارة زيادة الحاجات والاستهلاك. وغالباً ما كان روسّو يتكلم بلغة مبادئ الرواقيين القدماء ويستحضرها. فالقوة الحقيقية تشمل حاجات قليلة، والقناعة بما هو جوهري. "عندما يقنع الإنسان بأن يكون نفسه، يكون قوياً، وبالفعل يكون كذلك، وعندما يكافح ليكون أكثر من الإنسان، يكون ضعيفاً، وبالفعل يكون كذلك". فاعتمادنا على الآخرين، على المظاهر، على الرأي الذي يضاعف حاجاتنا، وبالتالي يزيد من تبعيّتنا وعالتنا. "باستثناء الصحة، القوة، والضمير الحي، فإن جميع خيرات الحياة الأخرى هي مجرد مسألة رأي، باستثناء الآلام الجسدية والندم فجميع الويلات الأخرى وهم".

(L’homme est trés fort quant il se contente d’être ce qu’il est; il est très faible quand il veut s’élever au-dessus de l’humanité).

(Otez la force, la santé, le bon témoignage de soi, tous les biens de cette vie sont dans l’opinion; ôtez les douleurs du corps et les remords de la conscience, tous nos maux sont imaginaires).

"أيها الإنسان! لتعشْ حياتك، فلا تظل تعيساً. والتزمْ بمكانك المحدَّد في نظام الطبيعة، فلا شيء يمكنه أن يبعد عنه... فحريتك وقدرتك هما إلى ذلك الحدّ، ولا يتعدّيان قوتك الطبيعية، وكل ما يزيد عنهما، ليس إلا عبوديةً، وهماً، وخديعة"[12].

كان التحرّر الصارم من الحاجات الزائدة طلباً مشتركاً في النموذجين اللذين قدّمهما روسّو عن العودة إلى الطبيعة. وكان الطريق الذي استكشفه كتاب إميل

(*Emile*) متمثِّلاً في القول، إنه هو الأمر الجوهري للكينونة كائناً بشرياً كاملاً وحراً. وهنا بدا روسّو أقرب ما يكون من الرواقيين القدماء. كما أنه حاسم للصيغة السياسية، صيغة الطاعة الذاتية عبر قانون قائم مشترك عام، وضعه وحدَّده في كتاب: **العقد الاجتماعي** (*The Social Contract*) وهنا يتناول روسّو أحد الموضوعات العامة الخاصة بالتقليد الإنساني المدني، الذي يحذِّر من الآثار المفسدة للثروة وعدم القلق من الفضيلة المدنية.

تمثَّلت مواضيع التقشف الصارم القديمة المألوفة جداً شرطاً للفضيلة الحقّة بعد غزلها من قِبَل روسّو، لتأخذ شكلاً حديثاً، في التأكيد على الحياة العادية. ففي تربيته إميل (Emile) كذلك، ليكون قادراً، في النهاية، على شقّ طريقه في العالم، أراده روسّو، أولاً، أن يتشبّه بروبنسون كروزو (Robinson Crusoe) فعليه أن يُعلَّم حرفةً مفيدة شريفة. والهناءة المركزية لحياته ستكون في علاقته مع صوفي (Sophie)، التي ستصبح زوجته.

لا شك في أن ذلك يتلاءم، بسهولة، مع تصوير روسّو للفرد المستعاد أكثر من التلاؤم مع رؤيته للبشرية المستفادة إلى الطبيعة عبر الدولة. فليس يسهل جمع المذهب الإنساني المدني مع أخلاق الحياة العادية. غير أن روسّو بذل أقصى جهده لكي يفصل خيرات الشرف والمجد عن علاقتها التقليدية بمنطقة عليا من النشاط، متميّزة عن تنشئة الحياة واستمرارها. فالمجتمع السياسي الصالح الفاضل ملتزم ومعقود بشعور هو امتداد بالفرح الذي يشعر به البشر في رفقة واحدهم الآخر، حتى في البيئات العادية والحميمة[13]. فلا يوجد عند روسّو فجوة أرسطية أو آرنديّة بين حياة المواطن والسعي وراء وسائل العيش. وهذا هو سبب اعتقاده، خلافاً لأرسطو أو آرندت (Arendt) أن النشاط الفكري ليس مهماً جداً، فالمهم هو الوحدة. ففي أفضل نوع من الحالات البسيطة "يكون الصالح العام، عندئذٍ، واضحاً في كل مكان".

(le bien commun se montre partout avec évidence).

"ولا يحتاج لنقاش مفصَّل محكم وتفكير وتداول. فالقوانين قليلة، وعندما تنشأ حاجة لقوانين جديدة "فإن الضرورة ستدرك من الجميع. ومن يقترحها يقتصر عمله على قول ما سبق أن شعر الآخرون به، ولا يتطلب الأمر تحزباً

وبلاغةً لغوية لإجازة قانون سبق أن قرَّر كل شخص تبنّيه، ما دام متأكداً من أن الآخرين سيفعلون مثله ويقفون معه".

(Cette nécessité se voit universellement. Le premier qui les propose ne fait qu dire ce que tous ont déjà senti, et il n'est question ni de brigues ni d'éloquence pour faire passer en loi ce que chacun a déjàrésolu de faire, sitôt qu'il sera sûr que les autres le feront comme lui).

فأسعد الناس مجموعات من الفلاّحين يحلّون مسائلهم تحت سنديانة.

"عندما نجد من بين أسعد الناس في العالم، مجموعات من الفلاّحين يديرون شؤون الدولة تحت شجرة سنديان، ويتصرفون بحكمةٍ، دائماً، هل لنا قدرة إلا القدرة على ازدراء ظواهر التفكير الدقيق عند تلك الأمم التي تجعل أنفسها شهيرة وتعيسة بمثل كل ذلك الفن والألغاز"[14].

(Quand on voit chez le peuple le plus heureux du monde des troupes de paysans régler les affaires de l'Etat sous un chêne et se conduire toujours sagement, peut-on s, émpêcher de mépriser les raffinements des autres nations, qui se rendent illustres et misérables avec tant d'art et de mystère?).

واضحة بما فيه الكفاية، هنا، استعارات روسّو من المذهب الربوبيّ القاعدي في القرن الثامن عشر، خاصة من مدرسة الشعور الأخلاقي. فقد صاغ راعي أبرشية سافويارد (Savoyard) موقفاً صارت خطوطه الرئيسية عامة ومألوفة، وهو: نحن نستدل من نظام الأشياء وجود إلهٍ خيّر. فلا بدَّ من وجود إرادةٍ لتحريك المادة[15]، وعقلٍ لتنسيقها. وحريتنا تتضمن روحانيّة الروح، وعدم عدالة الجزاءات والعقوبات في هذا العالم يعني وجود مستقبل سيكون فيه إصلاح كل شيء. وكما كان الحال عند المفكرين الربوبيّين، فإن خير الله متمثّل في نظامه[16]، ولا يعقل الطلب أو التوقع أن ذلك ستكون فيه أعاجيب أو مساعدة خاصة للبشر في كفاحهم ليكونوا صالحين[17]. ونجد، أيضاً، بعض الحجج المألوفة عند هتشيسون والمضادّة للنظرية الخارجية العَرَضية، والمفيدة أن الناس يحبّون الفضيلة، في نهاية المطاف، انطلاقاً من منفعة ذاتية متنوِّرة. لماذا

إذاً، نُعجب بالقدماء العظام، مثل كاتو (Cato)، الذي لا نتصوَّر أنه يفيدنا[18]؟

غير أنه، مع كل ذلك الاستمرار، حصل تحوّل رئيسي. فالتأكيد الرقيق على أن جميع المصالح تتناغم، وأننا نحتاج، وقبل كل شيء، أن نفهم أن عمل الخير هو أفضل سبيل يؤدي إلى السعادة، وأن الحبّ الذاتي والاجتماعي على هُوية واحدة، استبدل بشعور حادّ بتعدّدية الخير والشرّ، وبفساد وفسوق الإرادة الإنسانية، وتحوّلها الضروري.

قد يدو على سطح ذلك ما يشبه العودة إلى موقف سابق غذَّته المنابع الرواقية والمسيحية. غير أن هذه أيضاً، ترجمت إلى موقف حديث، كلياً. ذلك، لأن التميز بين الرذيلة والفضيلة، بين الإرادة الخيرة والإرادة الفاسدة الفاسقة تلازم مع التميز بين الاعتماد على النفس والاتكال على آخرين. فحُدِّد الخير بالحريّة، وبإيجاد دوافع أعمال الإنسان في داخله. وبالرغم من اعتماده على مصادر قديمة، فإن روسّو، فعلياً، دفع بالمذهب الذاتي الخاص بالفهم الأخلاقي الحديث، مرحلةً إلى الأمام وذلك ما جعله جمَّ النفوذ.

لقد وصفت، في القسم الثالث كيف مثَّلت أخلاق القرن الثامن عشر المتَّبعة الطبيعة داخلية (باطنية) نسبة إلى القديمة. فقد حلّ التصميم الإلهي للطبيعة محلّ النظام التراتبي العقلي، بوصفه الخير التكويني[19]. وقد صار ذلك التصميم واضحاً عندنا، جزئياً، عبر دوافعنا ومشاعرنا الخاصة. وصار الخير يكتشف، جزئياً، عبر التحوّل إلى الداخل، واستثارة مشاعرنا وميولنا، وهذا، ساعد على إحداث ثورة فلسفية محلّ الشعور في البسيكولوجيا الأخلاقية.

لقد تقدَّم روسّو بتلك الثورة. وبمعنى من المعاني، كان شخصية حاسمة في عملية تحويلها إلى مصطلحها الحديث، سواء أكان ذلك خيراً أم ليس بخير. فبالنسبة إلى منظِّر في الشعور الأخلاقي، مثل هتشيسون، فإن مشاعرنا الأخلاقية منبع مهم لفهم الخير، لا تنفع إلا بتضافرها مع إدراكنا موضعنا داخل نظام العناية الإلهية. وهذا يسمح لنا أن نعرف كيف يخدم قبولنا الغريزي بعمل الخير، في إحداث خيرنا والخير الشامل. ويبدو أن فكرة روسّو عن صوت الطبيعة في داخلنا، مفيدة شيئاً أقوى. صحيح القول، إن راعي أبرشية سافويارد اعتمد على الرؤية المفيدة نظام العناية الإلهية، أيضاً. غير أنه يمكن اعتبار تعريف الضمير

كشعور داخلي، بمعنى أقوى بكثير. فليس الأمر بمقتصر على أنني أحوز على مشاعر، وشكراً لله، تتفق مع ما أراه عبر وسائل أخرى، أنه الخير الشامل، وإنما الصوت الداخلي لمشاعري الصادقة هو الذي يعرِّف ما هو الخير: فبما أن حيوية واندفاع الطبيعة في داخلي هو الخير، فهذا هو الذي يجب استشارته لاكتشافه.

وروسّو لم يتَّخذ خطوة راديكالية بذلك المقدار الذاتي. فهو جعل صوته مترادفاً مع الطريقة التقليدية، طريقة فهم الخير الشامل والإقرار به. غير أنه كان الشخصية الركيزة الحاسمة، لأنه وفَّر اللغة القادرة على صياغة تلك النظرة الراديكالية، ببلاغة ما بعدها بلاغة. كل ما تطلّبه الأمر هو تحرير الصوت الداخلي من نيره المرافق، والإعلان عن قدرته الأخلاقية الكاملة.

لقد وسَّع روسّو، وبشكل كبير، مدى الصوت الداخلي. فصرنا نعرف الآن، من داخلنا، من دوافع وجودنا ذاته، ما تعتبره الطبيعة مهماً. وسعادتنا الأخيرة تتمثَّل في العيش بتناغم واتساق مع ذلك الصوت، أي، أن نكون أنفسنا، وبالكلية. فقد قال راعي أبرشية سافويارد: "أتوق للزمن، عندما أكون نفسي، بعد تحرّري من أغلال الجسد، ولا أعود منقسماً إلى اثنين، وعندما أكفي أنا نفسي لسعادتي"[20].

(J'aspire au moment, où, délivré des entraves du corps, je serai moi sans contradiction, sans partage, et n'aurait besoin que de moi pour être heureux).

وذلك قول مذهل، في إعلانٍ خاص بالإيمان الديني وذو أهمية عالية عند كاتب كان يقف، من نواحٍ أخرى، في التقليد الأوغسطيني، كاتبِ سيرة حياته تشتمل على أصداء عديدة لمطران هيبّو (Hippo)، بدءاً من العنوان[21]. فمنبع الوحدة والكلّية اللتين لم يجدهما أوغسطين إلا في الله، يمكن الآن، اكتشافهما داخل الذات.

كان روسّو مصدر مقدار كبير من الثقافة المعاصرة وفلسفات استكشاف الذات وسبرها، وأيضاً، المذاهب التي حسبت الحرية اتي تحدِّدها الذات هي مفتاح الفضيلة. فهو كان نقطة الانطلاق لتحوّل في الثقافة الحديثة نحو داخلية (باطنية) عميقة، واستقلال ذاتي راديكالي. فجميع الخيوط انطلقت منه، وأريد، الآن، أن أقوم بسبر بعضها والداخلية (الباطنية)، أريد أن أتناولها لاحقاً. غير أني، الآن، سوف أنظر في فكرة الاستقلال الذاتي، ولهذا الغرض، سأتحوّل إلى كَنْت.

وكَنْت أيضاً، ثار ضدّ مذهب الربوبيّة المعياري وفقاً لخطوط الاعتراض المضاد للتسوية. وفي نظره جعل المذهب الطبيعي التنويري ومذهب المنفعة زاد الأمور سوءاً. فلم يتركا مكاناً لبعدٍ أخلاقي، إطلاقاً. فرأى كَنْتْ أن ذلك معناه عدم ترك مكانٍ للحرية، لأن للحرية بُعداً أخلاقياً. ولم يكن ذلك بسبب فكرة عن الحرية مقيِّدة وأقل راديكالية. فكَنْتْ تبعَ روسّو في تعريف الحرية والأخلاق بمفردات الاثنتين، جوهرياً.

فيجب ألاّ تُعرَّف الأخلاق بمفردات أي حاصل معين. فالفعل الأخلاقي ليس أخلاقياً بسبب ثمرته، وإنما بسبب الدافع الذي أدى إليه. ولأنه لا يُحدَّد بلغة الثمار والنتائج أطلق كَنْتْ على الدافع وصفه "الصوري". فما يريده الشخص الأخلاقي، وقبل كل شيء، هو تحقيق التطابق بين فعله والقانون الأخلاقي. فذلك هدفه الأخير. فهو سيقبل كل نتيجة يقررها ويحدثها. غير أن ذلك لا ينجز من أجل الحاصل ذاته، وإنما، لأن ذلك ما أدّى إليه التطابق مع القانون[22].

وهذا مؤدّاة الحرية، لأن التصرّف الأخلاقي هو التصرّف طبقاً لما نكون، حقيقة، أي، كائنات أخلاقية/ عاقلة. وبكلمات أخرى نقول، إن قانون الأخلاق ليس مفروضاً من الخارج. فهو مرسوم من طبيعة العقل ذاتها. فأن يكون الإنسان كائناً عاقلاً معناه أن يتصرَّف وفقاً لأسباب. والأسباب، بطبيعتها ذاتها، ذات تطبيق عام. فالشيء لا يكون سبباً عندي الآن، من دون أن يكون سبباً عند جميع الآخرين، في حالة شبيهة، نسبياً. لذا، فإن الكائن العاقل، بحق، يتصرَّف وفقاً لمبادئ، أسباب، تُفهم أنها عامة، في تطبيقها. وهذا ما عناه كَنْتْ بالتصرف طبقاً للقانون والقانون الأخلاقي، وكما قلت، أعلاه، لا يُعرَّف بمفردات ثمارٍ معينة. فهو لا يُعرَّف إلا صوريّاً، بمبدأ اتّباع القانون ذاته. فعندما أقرر العمل طبقاً للقانون، عندما أحدِّد، على سبيل المثال، أني لن أتصرَّف إلا عندما يمكنني أن أريد أن تُتَّبع القاعدة العملية لعملي، بشكل عالمي شامل، فإني أكون، وببساطة، في مستوى طبيعتي الحقيقية ككائن عاقل.

وهكذا نقول، إذا كان القرار بالتصرف الأخلاقي هو القرار بالتصرّف لهدف

أخير هو مطابقة عملي مع القانون الشامل العالمي، فهذا معناه التصميم على العمل طبقاً لطبيعتي الحقيقية، بوصفي كائناً عاقلاً. والعمل بمقتضيات حقيقتي، مقتضيات عقلي، هو الحرية. وذلك هو سبب اعتبار اتّباع إملاءات الرغبة الواقعي نوعاً من التَّبعية، عند كَنْتْ. فهو حوَّل فكرة التنوير الإنسانية الخاصة بما يصدر عنا. وإن مجرد كون الشيء رغبةً واقعية، ولو كانت حاجة فيزيولوجية من حاجاتي، لا يجعل الهدف محسوباً كما لو أنه صدر أو نبع مني. فالذي يكون كذلك هو ما ينتجه العقل، وما يطلبه العقل هو أن يعيش الإنسان وفقاً لمبادئ.

وذلكم تعريف راديكالي للحرية، ضد الطبيعة بوصفها ما هو معطىً وليس إلا، ويتطلّب أن نجد الحرية في حياةٍ يشكل النشاط العقلي شكلها المعياري. وهذه الفكرة لها قوة في الحضارة الحديثة، ولا تكون هناك مبالغة إذا قلنا إنها ثورية. فهي تقدِّم مطمحاً متمثِّلاً في نشاطٍ ذاتي محض، لا يحدِّد فيه عملي بما هو معطًى، بوقائع الطبيعة (بما في ذلك الطبيعة الداخلية)، إنما يُحدَّد، وفي المطاف الأخير، بقوتي الخاصة، بوصفي صائغاً للقانون العقلي. ذلك هو مصدر تيّار الفكر الحديث المتطور عبر فيشته (Fichte)، وهيغل، وماركس، الذي يرفض القبول بما هو مجرد "وضعي"، ما يقدمه التاريخ، أو التقليد، أو الطبيعة، كدليل للتقييم أو للعمل، ويصرّ على الخلق المستقل الذاتي للأشكال التي نعيش فيها. فالمطمح هو، وفي المطاف الأخير، التحرّر الكلّي.

وهكذا نرى أن كَنْتْ يتبع خطى روسّو في إدانته مذهب المنفعة. فالسيطرة العقلية ـ النفعية على العالم في سبيل خدمة رغائبنا حاجاتنا لا يمكنها إلا أن تنحدر منحطَّةً إلى أنانية منظَّمة، وإلى استسلام لمطالب طبيعتنا الدنيا، "إن الامتياز الحزين أن أضيع بين أخطاء وأخطاء بمساعدة فهم دون قاعدة، وعقل دون مبدأ".

(le triste privilège de m'égarer d'erreurs en erreurs à l'aide d'un entendement sans règle et d'une raison sans principe?).

وهو الذي كان قد تحدَّث عنه راعي أبرشية سافويارد.

ومهما بدا ذلك كأنه عودة إلى نظرة أخلاقية سابقة، فإن الحالة كما كانت مع روسّو، حالة جديدة، وبصورة جذرية. فقد قدَّم كَنْتُ أساساً جديداً لذاتية أو لباطنية المنابع الأخلاقية التي دشَّنها روسّو. فالقانون الأخلاقي هو ما يصدر من الداخل، فلم يعد يُعرَّف بأي نظام خارجي. وكذلك هو لا يُعرَّف بدافع الطبيعة الذي في داخلي، وإنما بطبيعة التفكير، فقط، ويمكن القول، بإجراءات التفكير العملي، التي تتطلَّب أن يتصرَّف الإنسان وفقاً لمبادئ عامة.

لقد أكَّد كَنْتْ، وبوضوح ما بعده وضوح، على أن الأخلاق لا يمكن تأسيسها في الطبيعة، أو أي شيء خارج الإرادة الإنسانية العاقلة. وهذا هو أصل ومصدر رفض جميع النظريات الأخلاقية القديمة. فنحن لا نقبل أن يحدِّد النظام الكوني، أو نظام الغايات في "طبيعة" الإنسان، أيضاً، أهدافنا المعيارية. فجميع تلك النظرات تابعة، وتنطوي على تنازل عن مسؤوليتنا في خلق القانون من نفوسنا. وبالرغم من بعض وجوه الشَّبه مع الرواقية القديمة، كانت نظرية كَنْتْ واحدة من صياغات الموقف الحديث الأكثر مباشرة والأكثر تصلّباً.

ومثل ديكارت، كان في مركز نظريته الأخلاقية، مفهوم للكرامة الإنسانية. فالكائنات العاقلة لها كرامة فريدة. فهي تقابل الطبيعة، وبذلك هي حرّة وقادرة على التقرير الذاتي. "كل شيء في الطبيعة يعمل وفقاً لقوانين. والكائن العاقل وحده، وليس إلاه، يملك القدرة على التصرّف وفقاً لمفهوم القوانين، أي، طبقاً لمبادئ"(23). فكل شيء في الطبيعة يطبق القوانين بطريقة عمياء. وليس إلا المخلوقات العاقلة التي تطبق القوانين التي تصوغها هي بنفسها. وهذا شيء عالٍ، ولا مثيل له.

وفي ذلك يَمْثُلُ سبب كون العقلانية قادرة على فرض واجبات علينا. فلأننا نملك هذه المرتبة العالية التي لا يضاهيها شيء آخر في الطبيعة، يترتَّب علينا واجب أن نكون في مستواها. ويمكننا، بطريقة ما، أن نصوغ المبدأ الأساسي لنظرية كَنْتْ الأخلاقية كلها كما يأتي: ليكن عيشكم بمستوى حقيقتكم، أي، كائنات عاقلة. ولأن العقلانية عالية، فإنها تستحوذ على احترامنا. وهكذا، ترانا نختبر الأوامر الأخلاقية بوصفها أعلى من مطالب الطبيعة. فالقانون الأخلاقي يستحق احترامنا (Achtung).

وقال كَنْتْ مما قال: ""الطبيعة العاقلة موجودة كفاية في حدّ ذاتها"[24]. وهي الشيء الوحيد الذي يفعل ذلك. وكل شيء آخر، في العالم، يمكن التعامل معه كمجرد وسيلة لأهدافنا، مهما كانت. لأن هذه الأشياء الأخرى لا قيمة مطلقة لها. فقيمتها نفعية، فقط، لكن الإنسان، وكل كائن عاقل عموماً، هو موجود كغاية في ذاته وبذاته، وليس كمجرد وسيلة لتستعملها هذه الإرادة أو تلك الإرادة، عشوائياً. وفي جميع أفعاله، سواء أكانت موجَّهةً لنفسه أم لكائنات عاقلة أخرى، يجب أن يُعتبر غايةً، في نفس الوقت، ودائماً"[25]. أو نذكر ما قاله، لاحقاً: الأشياء الأخرى لها سعر، أما الكائنات العاقلة، فوحدها لها كرامة[26] (Würde)وبمعنى من المعاني نقول، إن طاعتنا القانون الأخلاقي هي، وببساطة، الاحترام الذي تطلبه تلك الكرامة منا. فمنابع الخير في الداخل[27].

دين كَنْتْ لأوغسطين واضح مثل دين روسّو. فكل شيء يعتمد على تحويل الإرادة. والواقع هو أن الإنسان الأخلاقي قد ينخرط في النشاط الخارجي ذاته مثل الإنسان اللاأخلاقي. وقد أكَّد كَنْتْ على الحقيقة المفيدة أن كل واحد منهما قد يسعى ويطلب الثمار ذاتها. فيمكن أن يتجنَّب صاحبا دكانين غش زبائنهما، ويكون سبب ذلك، عند أحدهما، تدبير حكيم هدفه المحافظة على تجارته، بينما يكون سبب ذلك، عند الآخر، متمثِّلاً في ما يتطلَّبه القانون الأخلاقي[28]. وقد تكون حياة الإنسان الأخلاقي مثل حياة الإنسان اللاأخلاقي، لكنها تحوَّلت، داخلياً، بروحٍ مختلفة. فهي مدفوعة بغاية مختلفة.

وهكذا، لا خطأ هناك في حياة العقل النفعي، المكرَّس للسيطرة العقلية. والواقع، أن كَنْتْ اعتبر ذلك مظهراً للعقلانية، أيضاً، وقد ذكر، في كتاباته التاريخية، ما يفيد أن تطور العقل النفعي، المفروض على البشر من الطبيعة إذا كان لا بدَّ من بقائهم، يفيد في إعادتهم إلى العقلانية، بمعنى واسع[29]. وقد تمثَّل خطأ المذهب الطبيعي التنويري في إساءة فهمه الروح التي بها يجب أن تعاش الحياة، والغاية الأساسية التي يجب أن تسود على كل شيء. فذلك ليس سعادة، بل عقلانية، أخلاق، وحرّية. وقد يبلغ الإنسان مستوى عالياً من الحضارة، من دون أن يصير أخلاقياً. وهنا يتفق كَنْتْ مع روسّو. "غير أن المشاريع التي لا تطعَّم بموقف

من العقل ذي خير أخلاقي هي، وكلها، وهم وتعاسة ذات بريق خارجي"[30].

(Alles Gute aber das nicht auf moralisch - gute Gesinnung gepropft ist, ist nichts als lauter Schein und Schimmerndes Elend).

وهكذا، اعتمد كَنْتْ كثيراً على النموذج الأوغسطيني، الخاص بالحبّين، اتجاهي الدافع الإنساني. والحق يُقال، إن تأثير تفكير أوغسطين على كَنْتْ كان ساحقاً، في بعض الحالات، وذلك، عبر صياغاته البروتستانتية والتقويّة. فقد كان عند كَنْتْ شعور قوي وحيّ بالشر الإنساني، وبالطبيعة الإنسانية المنحرفة والملتوية[31]. فقد تكلَّم عن "الشرّ الراديكالي" الموجود في الطبيعة الإنسانية[32]، مما أذهل وصدم بعضاً من معاصريه، أن يجدوا مثل ذلك صادراً عن مدافع بارز عن عصر التنوير[33].

وكان للنظرية جذور عميقة في الثيولوجيا المسيحية، وقد ظلَّ كَنْتْ مسيحياً مؤمناً. غير أن مفهومه كان قائماً على اعتبار الإنسان هو مركز الكون وغايته، وبشكل راديكالي. فالمنبع القريب لذلك التحوّل الخاص بالإرادة، ليس الله، وإنما تمثَّل في مطالب القوة العاقلة ذاتها التي تقيم في داخلي، والحقيقة المفيدة، في نهاية المطاف، أن الله، في نظرة كَنْتْ، هو الذي صمَّم الأشياء بتلك الطريقة، لا تخفِّف أو تلطِّف من المرتبة المركزية التي أضفيت على الكرامة الإنسانية.

لقد ظلَّ كَنْتْ إنسان عصر التنوير. غير أنه أعطاه تعريفاً جديداً. فقد عنى التقدم في التنوير، في المفهوم الإنجليزي - الفرنسي - الاسكوتلاندي، تقدم العقل ذي المسؤولية الذاتية، والترتيبات التي تضمن السعادة الإنسانية. أما تعريف كَنْتْ للتنوير، فقد ركَّز على خط السير الأول، حصرياً. فمقالته المشهورة عن الموضوع تبدأ بالقول: "التنوير هو خروج الإنسان من عدم النضج الذي جلبه على نفسه".

(Aufklänrang ist der Ausgang des Menschen aus seiner selbst verschuldeten Unmündigkeit).

ويتابع بعد أسطر قليلة: "فشعار التنوير هو Sapere aude: لتكن لديك الشجاعة اللازمة لاستعمال ذكائك الخاص!"[34].

(Sapere aude. Habe Muth dich deines eigenen Verstandes zu bedienen! ist also der Wahlspruch der Aufklärung!).

فالمسألة الحاسمة تمثَّلت في نموّ الحريّة والمسؤولية الأخلاقيتين.

غير أن ذلك التعريف الجديد مكَّن كَنْتْ من تقديم أساس واضح وصريح لأحد الافتراضات المركزية للتفكير التنويري، وهو الاعتقاد بأن نموّ العقلانية جلب معه زيادة في عمل الخير، وأنه أطلق ذخيرة من عمل الخير فينا. وكنا رأينا أن ذلك الافتراض كان موجوداً عند لوك، وكان فاعلاً، وإن يكن على نحو مضطرب وشبه ضمني، في كتابات الطبيعيين. وبالنسبة للطبيعيين، كان يصعب تحديد موقع واضح ومسوغ له.

أما عند كَنْت، فالذي حلَّ محلّ عمل الخير الشامل كان أقرب إلى مبدأ للعدالة الشاملة، والتصميم على العمل بحسب قواعد العمل الأخلاقي (maxims) وحدها، ومعاملة جميع الكائنات العاقلة بوصفها غايات. والآن. صار واضحاً لسبب تدفق ذلك من نموّ العقل، وبصورة ملازمة. فهو مطلب مركزي للعقل في توظيفه العملي. والصيرورة عقلياً معناه الوصول لذلك التصميم. وما كان يمكن إحداثه بطريقة ضمنية ونصف واعية، فقط، من قِبَل التنوير الطبيعي، يمكن الآن أن يُجعل مركزياً، نعني: البشر قادرون على إرادة عمل الخير أو العدالة إرادةً شاملة، وهو الجزء من تكوينهم ككائنات عاقلة، الذي سينطلق بقوته الكاملة عبر قبولهم بالعقل ذي المسؤولية الذاتيّة. وكان هناك نوع من الحب الأخوي اللاأناني (agapē) المدني متضمَّن في العقل ذاته، لا يمكن إلا أن يقوى مع تطوّر التنوير.

وقد تضخّم اعتقاد من هذا القبيل، وظهر أحياناً بخط مسيحي، وأحياناً أخرى بشكل مدني علماني راديكالي، في الوعي الذاتي للحديثين، في القرنين الأخيرين، وغذّى إيماننا بنفوسنا بوصفنا حضارة إصلاحية، قادرة على بلوغ الأهداف الأخلاقية العليا أكثر من أي عصر سابق. وقد تغذّت به وتعزّزت الجهود الإنسانية الهائلة، في القرنين التاسع عشر والعشرين، والمحاولات العظيمة لإعادة البناء السياسي بعد الحروب، خاصة حلم وودراو ولسون (Woodrow

Wilson) بنظام عالمي جديد. وإن عجزنا المتنامي عن التمسك به خلق ما يشبه الأزمة الروحية في حضارتنا.

ذلك الإيمان جزء من ميراث عصر التنوير، حتى عندما يفتقر إلى المفردات التي تضفي عليه معنى. وكَنْتْ، على الأقل، عمل على توفير أساس واضحٍ، وإن يكن هشّاً، في مفهومه للفاعل العاقل، هو بذاته.

21

الانعطافة التعبيرية

1.21

قدَّم لنا كَنْتْ صورة واحدة عن الباطنية الحديثة، أي، طريقة لبلوغ الخير في دافعنا الداخلي. وصورة أخرى كانت مع مجموعة من النظرات، في أواخر القرن الثامن عشر، التي مثَّلت الطبيعة منبعاً باطنياً. أنا أتكلم الآن، عن نظرات نشأت مع ستيرم (Sturm) ودرانغ (Drang) الألمانيين، واستمر تطورها، بعد ذلك، في الحقبة الرومنطيقية، الإنجليزية والألمانية. ومن الطبيعي أن يكون روسّو نقطة انطلاقها، وأول صياغة مهمة لها كانت في كتابات هيردر (Herder) ومن هناك لم يتناولها الكتّاب الرومنطيقيون، فقط. وإنما تناولها غوته، وبشكل آخر، هيغل، فصارت أحد التيّارات المؤلِّفة للثقافة الحديثة.

كانت فلسفة الطبيعة كمنبعٍ مركزيةً في الثوران العظيم، في الفكر والحساسية، الذي ندعوه "المذهب الرومنطيقي" لدرجة تغري بالقول، إنه يتطابق معهما. غير أنه، مثلما يبيّن ذكر غوته وهيغل، فإن ذلك سيكون وصفاً ذا تبسيط غير مقبول. أما رأيـي فهو أن صورة الطبيعة، كمنبعٍ، كانت جزءاً حاسماً من الذخيرة الفكرية التي نشأ فيها المذهب الرومنطيقي، وغزا الثقافة والحساسية الأوروبيتين. فالكلمة لها عددٌ من التعاريف المحيّرة، حتى إن البعض شك بوجود ظاهرة موحدة، مقابل التشوّش الفكري المخبوء في مفردة واحدة[1]!

وفعلياً نقول، إنه يوجد صورة شعبية عامة عما يعنيه المذهب الرومنطيقي، وهو يبدو منفكاً وغير مرتبطٍ بأي عقيدة عن الطبيعة. وهذه اعتبرت الحركة ثورةً ضد إنشاء معايير كلاسيكية متجدّدة في الفن، خاصة في الأدب. فمقابل التأكيد الكلاسيكي على العقلانية، التقليد، والانسجام الصوري، أكَّد الرومنطيقيون على حقوق الفرد، والخيال، والشعور. وثمَّة مقدار كبير من الحقيقة في هذا الوصف، الذي ينطبق، خاصة على موجة الرومانسية الفرنسية، في أوائل القرن التاسع عشر. وفي فرنسا كانت قبضة المذهب الكلاسيكي المتجدِّد، قويَّةً، وبصورة دائمة، وقد كلَّفت إزاحتها حركةً ثورية.

إذا عرَّفنا المذهب الرومنطيقي، بتلك الطريقة، فيمكن حينذاك أن نبيّن، وبوضوح علاقته بفلسفات الطبيعة كمنبع. ففكرة وجود صوت داخلي أو دافع داخلي، الفكرة المفيدة أننا نجد الحقيقة في داخلنا، خاص في مشاعرنا ـ تلك كانت التصورات المسوِّغة والحاسمة للثورة الرومنطيقية، بأشكالها المختلفة. فقد كانت لازمة ولا بدّ منها، لها. وذلك سبب كون روسّو، وغالباً، بمنزلة نقطة انطلاقها. وأحياناً كان الصوت أو الدافع يعتبر خاصاً بالشخص نفسه، فهو صوت ذات الإنسان. وربما كان ذلك شائعاً في أوساط الكتّاب الفرنسيين، مثل، لامارتين (Lamartine) أو موسّيه (Musset)، الذين سعوا، في شعرهم، إلى أن يقدّموا تعبيراً صادقاً وحقيقياً، عن مشاعرهم. ويُنظر إلى ذلك، أحياناً، على أنه دافع الطبيعة فينا، مثل النظام الأكبر الذي نقيم فيه. وتلك كانت الحالة مع الكتّاب الإنجليز، مثل، بلايك (Blake) وأيضاً، ووردز وورث[2] (Wordsworth)، بطريقة مختلفة. غير أن تفصيل وتوسيع تلك الفكرة، ازداد في ألمانيا. فقد قدَّم هيردر صورة عن الطبيعة شبَّهها بتيّار عظيم من التعاطف، يجري عبر الأشياء، جميعها. "انظر إلى الطبيعة، كلها، وشاهدْ التشابه الكبير بين المخلوقات، فكل شيء يشع بنفسه وبشبيهه، والحياة تردّد صدى صوت الحياة".

(Siehe die ganze Natur, betrachte die grosse Analogie der Schöpfung. Alles fühlt sich und seines Gleichen, Leben wallet ze Leben... dass er Sensorium seines Gottes in allem Lebenden der Schöpfung, nach dem Masse es ihm verwandt ist, werde).

والإنسان هو المخلوق القادر على وعي ذلك، والتعبير عنه. فمهنته "كخلاصة

ومدير موكل بالمخلوقات أن يصبح عضو الحسّ عند الله، في جميع الأشياء المخلوقة الحيّة، طبقاً لمقدار علاقتهم به"[3]. تلك كانت الصورة التي تبنّاها الكتّاب الألمان، في تسعينيّات عام 1790، مثلًا، هولدرلِنْ (Hölderlin) شلنغ (Schelling) ونوفالِسْ (Novalis)[4].

بدت فلسفة الطبيعة تلك بوصفها منبعاً فلسفة جوهرية للمذهب الرومنطيقي، لكن العكس ليس كذلك، فهو ظل يفعم رؤية الكتاب بالحياة، حتى عندما وضعوا المذهب الرومنطيقي المعرَّف بأنه رفض للنظام الكلاسيكي ـ خلف ظهورهم. تلك كانت الحالة مع غوته[5]، مثلًا، ومع هيغل[6].

جميع أولئك الكتّاب حسبوا الكائنات الإنسانية موجودة في نظام طبيعي واسع، وغالباً ما كان يُتصوَّر كنظام عناية إلهية، وعليهم أن ينسجموا معه. ومن هذه الناحية كانوا متفقين مع المذهب الربوبيّ السابق. والحق يُقال، كان شافتسبوري، غالباً، مصدراً مهماً للكتّاب الألمان، وكذلك كان روسّو. وما أودّ أن أصل إليه، في الكلام عن الطبيعة بوصفها منبعاً داخلياً، هو الفرق الدقيق والمهم بينه وبين النظرات السابقة القائمة في فكرة روسّو المفيدة أن سبيلنا إلى ذلك النظام هو داخلي، وبمعنى أساسي.

فنظام العناية الإلهية الربوبي بيَّن أن الحياة الإنسانية وهناءاتها العادية مهمة، لذا، فإن الحصول على إنجازات الإنسان وتأمينها للآخرين صار له أهمية أعلى، وصارت قيمتها أكبر بوصفها مصدَّقة من الخطة الإلهية. ونحن نتوصَّل إلى تقدير ذلك، عبر رؤيتنا نظام الأشياء، والاستدلال على أصلها الإلهي. وهذا، بدوره، يضفي معنى على مشاعرنا الأخلاقية، ويسوِّغها، إذا ظهرت في نظريتنا (ولنتذكَّر أنها لم تظهر، عند لوك).

وفي وجهات النظر التي أريد درسها، يبدو أن الشعور بتلك الأهمية يأتي من الداخل. فهو دافع داخلي أو اعتقاد يخبرنا عن أهمية إنجازاتنا الطبيعية وتضامننا مع إخواننا البشر في إنجازاتهم. فذلك هو صوت الطبيعة في داخلنا.

في معتقداتها الخارجية، تبدو المذاهب متشابهة. فهيردر (Herder) على سبيل المثال، أفادت نظراته إلى النظام الطبيعي بأنه نظام متناغم ومخلوق من

العناية الإلهية، فهي لم تكن متعارضة مع نظرات هتشيسون، مثلاً. وقد يبدو أن نمط الوصول إلى الحقيقة تغيَّر، وأن التحوّل كان نحو نظرة فكرية أقلّ، لم تعد تعتمد على براهين خاصة بالخلق الإلهي من التصميم، ووضعت أساس كل ذلك، في الاقتناع الداخلي(7).

ولا شك في أن ذلك التغيّر في أسلوب الوصول تضمَّن بعض التغيير في فكرة ما يعنيه الإقرار بمعنى الأشياء المنسوب للعناية الإلهية. فأن يكون لك وقفة أخلاقية خاصة من النظام الطبيعي معناه أن يكون لك وصول إلى صوت داخلي. ونحن لا نستطيع أن نعتبر ذلك رسالة شبيهة مُتاحة بحجة خارجية مستندة إلى التصميم أو بحدسٍ داخلي. فالوسط، هنا، لا ينفصل عن الرسالة، نعني: أن أولئك الذين لم يدركوا معنى الأشياء بطريقة داخلية، أولئك الذين لا يحوزون إلا على فهم خارجي، بارد للعالم بوصفه عالم العناية الإلهية، لم يدركوا النقطة الأساسية، إطلاقاً. يمكننا أن نصف التغيّر بالمفردات الآتية: أي ثيولوجيا تحتوي على فكرة عن كيف يمكننا أن نكون على صلة بالله، أو بمقاصده، وأي تغيير راديكالي بهذه العقيدة معناه تغيير في فهمنا الله والخلق، أيضاً.

وذلك واضح، في أن التضادّ بين الفهم الخارجي البارد، والإدراك الداخلي، للأشياء، كان موضع نزاع جدلي، في تلك النظريات. فهي تتبع روسّو في الإعلان عن نظرة تقول بحبّين: الصوت الداخلي هو أسلوب وصولنا، لكننا قد نفقد الاتصال به، فيمكن أن يخمد في داخلنا. والقادر على إخماده أو خنقه هو، وبالضبط، الموقف المتحرِّر من العقل الحاسوب، النظرة إلى الطبيعة من الخارج، كمجرد نظام ملحوظ. والبنوّة لنظريات سابقة، خاصة بالعناية الإلهية، واضحة. وتبدو الطبيعة كخزّان خير، وكرغبة بريئة أو عمل خير، وحب للخير. وفي موقف التحرّر، لا نكون معها، ونكون منفصلين عنها، ونعجز عن استعادة الاتصال بها.

في هذا الموقف الفكري، قد نعتقد، مع المذهب الطبيعي التنويري، أن جميع الناس ذوو دوافع متماثلة، وأن كل الرغبات تطلب السعادة، وأن ما يهمّ هو مدى كون بحثنا عنها متنوّراً أو مضلّلاً. غير أن الحقيقة، هي أن إرادتنا تحتاج إلى تحويل، والشيء الوحيد الذي يقدر على ذلك هو استعادة الاتصال بدافع الطبيعة في داخلنا. علينا أن نفتح نفوسنا لحيوية واندفاعة الطبيعة في داخلنا، كما كان

علينا أن نفتح نفوسنا لنعمة الله، في النظرية الأرثوذكسية. وهنا، يوجد أكثر من تشبيه، وتوجد بنوّة، أيضاً. والواقع، هو أنه يمكن دمج نظرية في الطبيعة تعتبرها منبعاً، مع شكل من أشكال الإيمان المسيحي، متتبعين المذهب الربوبيّ، حيث علاقة الله بنا، تمرّ في نظامه، كما يمكننا أن نرى ذلك عند روسّو، وبعد ذلك، عند الرومنطيقيين الألمان. وهكذا، نرى في قصيدة شيلّر (Schiller) الغنائية: "أغنية للفرح" (Ode to Joy) تيّار الحياة العظيم يتدفق في الطبيعة، ينعشنا ويعيدنا إلى الأخوّة، وأول ما كان إلقاء تلك القصيدة على صورة "وثنيّة" Freude: schöner Götterfunken, Tochter aus Elysium غير أن الذي حصل، فيما بعد، هو أن النظام كله صار يُرى بأنه يفترض الأب المحبّ /Uber fernem: Sternenzelt Muss ein lieber Vater wohnen وأنه منسجم مع المذهب الربوبي المعياري، أو مذهب الأولوهية (theism)، وأن الانزلاق من النظرة الأرثوذكسية إلى فرع مختلف مدني علماني من فروع دين الطبيعة ذاك، يمكن أن يحصل عبر سلسلة من المراحل المتوسطة، ومن دون ملاحظة الفرق والانقطاع.

والواضح هو أن الانزلاق ممكن الآن، وسهل أيضاً. فبعض المنظِّرين أخذوا بعقائد الأرثوذكسية الأساسية، أو المذهب الربوبي، على الأقل، عن العالم بوصفه مخلوقاً من العناية الإلهية. وسبق لي أن حاولت أن أبيّن كيف أنه، وفي هذه الحالات، أيضاً، كان قد أُدخل تغيّر مهم ودقيق. غير أننا نقول، إنه حالما يقبل المرء بأن الوصول إلى معنى الأشياء هو داخلي، وأنه يفهم فهماً صحيحاً، بطريقة داخلية، عندئذٍ، يمكن له أن يلقي مراسيه في الصياغات الأرثوذكسية. فالأساسي هو الصوت الصادر عن الداخل، أو بطريقة أخرى، نقول، هو الحيوية المندفعة في الطبيعة، التي تظهر، من بين أشياء أخرى، في الصوت الداخلي. فالأرثوذكسية يمكن تصديقها، عند الذين يؤمنون بها، بأنها، وفي المطاف الأخير، أفضل تأويل لذلك الصوت أو تلك الحيوية المندفعة. وفي أي حال، ذلك كان المنطق الأخير لنظرية عن الطبيعة بوصفها منبعاً داخلياً، ولو لم يكن ذلك مقدَّراً كلياً، في بدايته.

فالله، إذن، لا بدَّ من تأويله بمفردات ما نراه مكافحاً في الطبيعة، وله صوت في داخلنا. وإن الانزلاق إلى نوع من مذهب وحدة الوجود، سهل جداً، وهذا نراه في الجيل الرومنطيقي مع شلنغ، في أول عهده، مثلاً، لاحقاً، في شكل آخر، عند هيغل. ويمكن لهذه الانزلاقة أن تبتعد وتنقلنا إلى خارج الأشكال المسيحية

الصحيحة، إلى أن نصل إلى نظرة مثل نظرة غوته، مثلاً، أو النظرات التي انعكست في توسّلات سبينوزا الواسعة الانتشار في الحقبة الرومنطيقية.

ويمكننا أن نبتعد، من جديد، ونقترب، في الأخير، من الوصول إلى استكشافات مذهب الطبيعة التي أشرت إليها، في الفصل السابق، أعني: معنى الأشياء يظهر من الطبيعة الفيزيائية، ووجودنا المادي. غير أني أقول، إنه، في الوقت الذي أبحث فيه الآن، أي تلاقٍ بين المذهب المادي والنظرة إلى الطبيعة التي تعتبرها منبعاً، فإنه ما يزال في المستقبل، وهو يتطلّب، وكما كنا رأينا، بعض الخلخلة في الرابطة بين المذهب المادي والوقفة الفكرية المتحرِّرة.

وفي حين تتجاوز فلسفة الطبيعة بوصفها منبعاً، ربوبيّة شافتسبوري وهتشيسون، فإنها، وبوضوح، تقف معهما في نقدهما لوك والنظرية الخارجية العَرَضية. فهي تقف معهما في إعطاء الشعور والحياة الأخلاقية مكاناً مركزياً وإيجابياً. فعبر مشاعرنا نصل إلى أعمق الحقائق الأخلاقية والكونية. "القلب هو مفتاح العالم والحياة" (Das Herz ist der Schlüssel der Welt und des Lebens) ذلك ما قال نوفالِسْ (Novalis) وقال هيردر، جميع العواطف والإحساسات "يمكن ويجب أن تكون عاملةً، وبانضباط، في المعرفة العليا، لأن هذه تنشأ منها، جميعها، ولا تقدر على البقاء إلا فيها". ووردز وورث (Wordsworth) يتفق مع أرسطو في قوله: "الشعر هو فلسفي أكثر من جميع الكتابات... فهدفه الحقيقة، وليس ما هو فردي ومحلّي، وإنما ما هو عام وفاعل، ولا يقف على شهادة خارجية، بل يجري حيّاً في القلب، عبر العاطفة، فالحقيقة هي شهادته"[8]. والواقع، أن هذه الفلسفة تنقل مركزية الشعور إلى أبعاد لم يسمع بها أحد. فمن هذا المنظور، يبدو أن قسماً مركزياً من الحياة الصالحة يجب أن يمْثُل في الكينونة منفتحاً لباعث الطبيعة، والتناغم معه، وعدم الانفصال عنه. غير أن هذا ليس بمنفصلٍ عن كيف أشعر، وعن حيازتي على أحاسيس من نوع معيَّن. وهذا ليس بجديد، في حدّ ذاته. ويمكننا أن نجادل ونقول، إن نظريات عصر التنوير هي التي كانت استثنائية في جعلها الواجب الأخلاقي، وبصورة حصرية، في الأعمال وإبعادها الدافع، كلياً، كما ناقشت في القسم الأول. وعند أرسطو، كانت الفضيلة في جعل التصرّفات ذات صلة بالخير، بطريقة إراديّة. أما، عند أفلاطون، الثيولوجيا المسيحية، فحب الخير أو حب الله، فهو في مركز الحياة الصالحة، ذاته. وإن ما تتطلّبه هذه الفلسفة

الجديدة وهو أن أكون متناغماً مع دافع الطبيعة، يمكن اعتباره مجرد مطلب آخر من مطالب الحبّ، أعني: الآن، إن الطبيعة التي تتكلم من خلالي هي الخير الذي يجب التعلّق به ومعزّته.

غير أن ثمّة شيئاً مختلفاً في جميع تلك السوابق، في فلسفة الطبيعة بوصفها منبعاً. وهذا يضفي قيمةً على أحاسيسنا لذاتها، كما يفترض. فهو خلاف الأخلاق الأرسطية، من حيث إنه لا يُعرِّف بعض الدوافع بالقول، إنها فاضلة، بمفردات الأعمال التي تدفعنا إليها. فهو معنيٌّ، مباشرة، بكيف نشعر نحو العالم ونحو حياتنا، عموماً. وهذا ما يصنع التماثل مع حب الخير عند أفلاطون. غير أنه يختلف عنه، فالمطلوب ليس حبّ هدف متجاوز، وإنما طريقة معينة في خبرة حياتنا، ورغباتنا وتحقيقاتنا العادية، والنظام الطبيعي الواسع الذي نحن موجودون فيه. فأن يكون الإنسان متناغماً مع الطبيعة معناه أن اختيار تلك الرغبات بوصفها رغبات ثريّة، ممتلئة، ومهمة، الاستجابة لتيار الحياة في الطبيعة. والحق يُقال، إن الأمر معناه الحيازة على أحاسيس معينة، وكذلك استهداف أشياء معينة أو القيام بها.

فالاختلاف مع أرسطو هو هذا: "الأحاسيس" المقيّمة، في المنظور الأرسطي، عُرِّفت بمفردات طريقة الحياة أو الأفعال التي تحرِّكنا نحوه، بينما، بالنسبة إلى الطبيعة بوصفها منبعاً، يمكننا أن نقول، إن طريقة الحياة أو العمل، تُعرَّف بالأحاسيس. فبعض المشاعر، مثل شعورنا بالوحدة مع الإنسانية أو فرحنا بالطبيعة الوحشية واحترامنا لها، مسائل أساسية في تعريف الحياة الفاضلة، مثل أي أعمال أخرى. فالحياة الفاضلة تُعرَّف، أساسياً، وجزئياً، بلغة أحاسيس معينة. وذلك هو إيجاد المذهب الحسّي، في أواخر القرن الثامن عشر مُقامه الطبيعي في فلسفات الطبيعة بوصفها منبعاً، وذلك عندما تجاوز الصياغات المؤثِّرة الأولى التي وضعها روسّو.

والاختلاف عن النموذج الأفلاطوني يَمْثُل، هنا، في أن "الأحاسيس" عُرِّفت بهدف الحب، المتجاوز، أي الخير. ويمكننا أن نعتقد أننا نستطيع أن نحصل على وصف لذلك الهدف، مستقل، عن مشاعرنا بالرغم من أن الهدف المعرَّف تعريفاً صحيحاً يجب أن يستحوذ على حبنا وروعنا. غير أننا نذهب إلى تعريف ما هي

الطبيعة كمنبع، في سياق صياغة ما تجعلنا نميل إليه. إذا كنا نعتبر الطبيعة قوة، حيوية مندفعة عبر العالم، تنساب في دوافعنا الداخلية، وإذا كانت هذه الدوافع جزءاً لا بدَّ منه لوصولنا لتلك القوة، عندئذٍ، لا نعرف ما تكون إلا عبر صياغة ما تدفعنا إليه تلك الدوافع. ويجب أن تكون هذه الصياغة بمفردات الإحساس، جزئياً، كما كنا رأينا. وهكذا، نقول مرة ثانية، إن أحاسيسنا مكملة لتعريفنا الخير، الأصلي، وغير المشتق.

والاختلاف الأول، أعلاه، هو أنه بالنسبة إلى النموذج الأرسطي، ينشىء انزلاقاً آخر، شبيهاً للانزلاق من الثيولوجيا الأرثوذكسية. وإذا عُرِّفت الحياة الفاضلة، جزئياً، بمفردات بعض الأحاسيس، فإنها ستلقي مراسيها أيضاً، وتبتعد عن القواعد والمبادئ الأخلاقية التقليدية. وفي البداية، تُعرَّف الأحاسيس الملائمة بالتطابق مع أخلاق الحياة العادية وعمل الخير المألوف، اتّباعاً لنظرية الحسّ الأخلاقية. فينظر إلى عمل الخير والتعاطف على أنهما طبيعيان، كما كانت الحدود التقليدية على التحقيقات الحسّية، التي وضعها روسّو أو هيردر، على سبيل المثال. غير أن الطريق مفتوح لإعادة التعريف. ويمكن أن ينظر إلى التماسّ المتجدِّد مع المنابع العميقة في الطبيعة، بأنه يضفي صفةً على الحياة عالية ونابضة بالحيوية والنشاط. وهذا يمكن تأويله بطريقة تبتعد عن القيود المألوفة على التحقيق الحسّي. ويمكن جعل الحساسية نفسها مهمة وذات معنى عبر تناغم جزئي مع نظرة المذهب المادي التنويري. وتصبح الحياة الفاضلة ماثلةً في دمج كامل لما هو حسّي وما هو روحي، تختبر فيه تحقيقاتنا الحسّية بأنها أهمية أعلى[9]. والرحلة في ذلك الدرب تؤدي بنا إلى ما وراء الحقبة الزمنية التي نبحثها الآن. وقد تكون وصلنا إلى نهاية هذا الدرب في زماننا، فقط، مع "الجيل المزهر" في ستينيّات عام 1960.

وكذلك، إن المنبع الذي يضفي حيويّةً عالية على حياتنا يمكن أن يكون مستقلاً عن عمل الخير والتضامن. غير أن هذا يحصل لاحقاً، أيضاً. وقد تمَّت صياغته أخيراً، وبشكل بارز وجدير بالذكر، من قِبَل نيتشه العظيم والمضادّ للرومنطيقية.

ذلك الانزلاق، في أيّ واحد من الدربين، مال إلى حدّ التمييز بين ما هو

أخلاقي وما هو إستطيقي (Aesthetic) وإن صنف الإستطيقي ذاته تطوّر في القرن الثامن عشر مترافقاً مع فهم جديد للجمال الطبيعي والفنيّ لم يركّز على طبيعة الهدف، بل كان تركيزه الأكبر على صفة الخبرة المثارة. وإن تعبير "إستطيقيا" نفسه يشير إلى نمط من الخبرة. وهذه صارت محط نظريات مختلفة في القرن، طوّرها، من بين أشياء أخرى، الآبي دوبو (The Abbé du Bos)، ألكسندر بومغارتن (Alexander Baumgarten) وكَنْت[10]. والآن بعد أن تمَّ تعريف الأخلاق، جزئياً، بلغة الأحاسيس، صار يسهل الخداع. فعادة ما نظن أنه يسهل التمييز بين ما هو أخلاقي وما هو إستطيقي من الأهداف والمسائل. غير أنه، عندما تكون المسألة مسألة أحاسيس، وبالإضافة إلى ذلك، عندما الأمور "الأخلاقية" يُعاد تعريفها بطريقة تستبعد الفضائل التقليدية، فضائل الاعتدال، العدالة وعمل الخير، فإنه يصعب، عندئذٍ، رسم الخطوط. فهل هناك نقطة أساسية إضافية في رسمها؟ وإذا لم نعتبر جدل نيتشه النزاعي ضد "الأخلاقي"، واكتفينا بمحاولة تضيف الإنسان الأعلى الذي كان مثاله الأعلى، لأنفسنا، هل ندعو ذلك أخلاقياً أو إستطيقياً؟ هذا التعارض خاطئ، هنا؟

2.21

إذا كان وصولنا إلى الطبيعة يتمّ عبر صوت داخلي أو دافع داخلي، عندئذٍ، لا نستطيع أن نعرف معرفة كاملة هذه الطبيعة إلا عبر صياغة ما نجده في داخلنا. وهذا يرتبط بسِمَةٍ حاسمة أخرى لفلسفة الطبيعة الجديدة هذه، وهي الفكرة المفيدة أن تحققها في كل واحدٍ منا، هو شكل من أشكال التعبير، أيضاً. وهذه هي النظرة التي كنت دعوتها، في موضع آخر، "المذهب التعبيري"[11]. وأنا أركّز على سِماتٍ خاصة للتعبير، في استعمال هذا المصطلح. فالتعبير عن شيء معناه إظهاره في وسط ما. فأنا أعبِّر عن مشاعري في وجهي، وأعبِّر عن أفكاري في الكلمات التي أتفوّه بها أو أكتبها، وأعبِّر عن روايتي للأشياء في عمل فني ما، قد يكون قصةً أو رواية. وفي جميع هذه الحالات، يكون لدينا فكرة إظهار شيء، وفي كل حالة، يكون الإظهار في وسطٍ يتمتع بصفات معينة خاصة.

غير أن الكلام عن "الإظهار" لا يتضمن فكرة أن ما كشف عنه كان مصاغاً صياغة كاملة، من قبل. قد تكون تلك هي الحالة، أحياناً، كما يحصل عندما، في

الأخير، أكشف عن مشاعري التي سبق أن صغتها في كلمات لنفسي، منذ مدة طويلة. غير أنه، في حالة القصة أو الرواية، سيشمل التعبير، أيضاً، ما يجب عليّ قوله. فأنا أكون مبتكراً شيئاً، رؤية، شعوراً بالأشياء، هو بدائي وناقص، ومشكَّل جزئياً، فقط، وأعطيه شكلاً محدَّداً. يصعب علينا في هذا النوع من الحالات، أن نميّز تمييزاً دقيقاً بين الوسط و"الرسالة". فبالنسبة إلى الأعمال الفنية، نشعر، مباشرة، أن الوسط الذي يكونون فيه هو المكمِّل لها. وعندما يكون واضحاً أنها تقول شيئاً، حتى عندئذٍ، نشعر أننا غير قادرين على وضع ذلك في شكل آخر. فقد يكتب ريتشارد ستراوس (Richard Strauss) قصيدة ذات نغم: أيضاً تكلَّم زارادشت (Also Sprach Zarathustra) وهو، حق لو قصد ذلك، فإن ذلك لن يكون ترجمة وافية لكتاب نيتشه إلى وسطٍ آخر، وليس كما تكفي ترجمة ne pas fumer للأمر "ممنوع التدخين" إلى اللغة الفرنسية.

لذا نقول، إنه لهذا النوع من الهدف التعبيري، نحن لا نفكر "بخلقه" بأن يعني جعله ظاهراً فقط، وإنما بصنع شيء، وخلقه. فكرة التعبير هذه هي ذاتها، فكرة حديثة. فقد نشأت في ذات الوقت الذي نشأ فيه فهم الحياة الإنسانية الذي أحاول صياغته. والحق يُقال إنها مظهر من مظاهره. وأنا أوظِّفها، فقط، لأنها معروفة عندنا، عموماً، في ميدان الأعمال الفنية، هذا.

فرأيي هو أن فكرة الطبيعة المفيدة أنها منبع داخلي جوهري تتماشى مع النظرة التعبيرية للحياة الإنسانية. فتحقيق طبيعتي معناه القبول بفكرة الحيوية الداخلية المندفعة، الصوت أو الدافع. وذلك يظهر ما كان خبيئاً لنفسي وللآخرين. وهذا الظهور أو التجلّي يساعد، أيضاً، على تعريف الذي يجب تحقيقه. أما اتجاه تلك الحيوية المندفعة لا يكون واضحاً قبل ذلك الظهور. ففي تحقيقي طبيعتي، عليَّ أن أعرِّفها بمعنى إعطائها صياغة ما، لكن هذا هو أيضاً، تعريف بمعنى قوي: أنا أحقق تلك الصياغة، وبالتالي، أضفي على حياتي شكلاً محدَّداً. فينظر إلى الحياة الإنسانية بأنها تظهر قوة كامنة تُشكِّل أيضاً، بذلك الظهور، فليست المسألة مسألة استنساخ نموذج خارجي أو تطبيق صيغة محدَّدة سابقة.

يعكس هذا المفهوم العودة بقوة لنماذج النمو البيولوجية، مقابل نماذج الترابط الميكانيكية، في شرح التطور العقلي البشري، النماذج التي صاغها هيردر

جيداً، وبشكل فعّال في تلك الحقبة الزمنية. والواضح هو أن هذا مدين، وبمقدار كبير، لفكرة أرسطو عن الطبيعة التي تحقق ما هو موجود بالقوة. غير أن هناك انعطافة مختلفة مهمة. ففي حين تكلّم أرسطو عن طبيعة الشيء الذي يميل إلى صورته الكاملة، اعتبر النمو ظهوراً لقوة داخلية، فهو تكلّم عن Kräfte تكافح لتحقيق نفسها، خارجياً، فالطبيعة الآن، في الداخل. والواقع هو أن التصوّرات الأرسطية قد نسجت مع فكرة التعبير الحديثة، بوصفها صياغة تظهر وتعرِّف. وهذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بفكرة الذات، الشخص. فلم تعد المسألة مسألة "صورة" أو "طبيعة" لاشخصية تتحقق، وإنما مسألة كائنٍ قادر على الصياغة الذاتية. وكان لايبنتز مصدراً مهماً للمذهب التعبيري. ففكرته عن الموناد أنتجت الرابطة بين فكرة أرسطو عن الطبيعة والجزئي - الشخصي. فالموناد كان ذاتاً أصلية.

كان المذهب التعبيري الأساس لتفريد جديد وكامل. وهي هذه الفكرة التي نشأت، في أواخر القرن الثامن عشر والتي أفادت أن كل فرد مختلف وأصلي، وأن هذه الأصالة هي التي تحدِّد كيف يجب أن يعيش هو أو هي. فكرة الفرق بين الأفراد، في حدّ ذاتها، ليست بجديدة. فليس يوجد ما هو أوضح منها ولا أكثر مألوفية. أما الجديد فهو الفكرة المفيدة أن تلك تعطي قيمة لكيفية عيشنا. فالفروقات ليست مجرد اختلافات متنوعة وغير مهمة في داخل الطبيعة الإنسانية الأساسية، أو هي فروقات أخلاقية بين أفراد صالحين وأفراد طالحين. وإنما هي تعني أن كل واحدٍ منا له طريق أصلي عليه أن يدبَّ عليه ويطرقه، فهي توجب علينا أن نعلو بحياتنا إلى مستوى أصالتنا.

وقد صاغ هيردر هذه الفكرة في صورة معبّرة قوية: "لكل كائن بشري مقياسه الخاص، وهو ما يناسب مشاعره نحو الآخرين"[12].

(Jeder Mensch hat ein eignes Mass, gleichsam eine eigne Stimmung aller seiner sinnlichen Gefühle zu einander).

فيجب قياس كل شخص بمقياس مختلف، مقياس يخصّه أو يخصّها.

يمكننا أن نقع على أفكار في التقليد الذي مهَّد الطريق لذلك، فعلى سبيل المثال، هناك الفكرة المسيحية المفيدة وجود أنواعٍ من المواهب متضايفة مع

أنواعٍ من الدوافع الباطنية، التي عبَّر عنها القدّيس بولس، ثم أخذها التطهّريون. وهناً نقع على الفكرة التي تقول إن الحياة الفاضلة عندك ليست هي ذاتها الحياة الفاضلة عندي، فلكل واحد دوافعه الباطنية الخاصة به، ومن واجبنا أن لا نتبادلها. فأن أتبعك قد يعني خيانة دافعي الباطني، حتى لو كنت مخلصاً لهذا الدافع. فما أضافه القرن الثامن عشر هو فكرة الأصالة. فهي تتعدّى مجموعة ثابتة من الدوافع الباطنية إلى الفكرة المفيدة أن كل كائن بشري له "قياس" أصلي وغير قابل للتكرار. فنحن جميعاً، مدعوون إلى العيش بمستوى أصالتنا.

يسَّر هذا التفريد الراديكالي، وبوضوح، ذلك المذهب التعبيري وفكرة الطبيعة كمنبع. فما يدعونا إليه صوت الطبيعة لا يمكن معرفته معرفةً كاملة خارج صياغتنا/ تعريفنا له، وقبلها. فنحنُ لا نستطيع أن نعرف ما الذي يحقق طبيعتنا العميقة إلا عندما نقوم به. غير أن السؤال هو: إذا كان ذلك يصحّ على البشر عموماً، فلماذا لا يصحّ، أيضاً على كل فردٍ، بصورة خاصة؟ فكما أن تجلّيات تيّار الحياة العظيم في بقية الطبيعة لا يمكن أن يكون ذاته مثل تحققه في الحياة الإنسانية، كذلك فإن تحققه فيك قد يختلف عن تحققه فيّ. وإذا كانت الطبيعة منبعاً جوهرياً أصلياً، فعلى كل واحد منا أن يتبع ما في الداخل، وهذا سيكون من دون سابقة. فعلينا أن لا نأمل في إيجاد نماذجنا في الخارج.

تلك كانت فكرة ذات تأثير هائل. فالتفريد التعبيري أصبح أحد الأسس الرئيسية للثقافة الحديثة. وهذا ما حصل، لكننا لا نكاد نلاحظه، ونجد صعوبة في القبول بأنها فكرة حديثة، في التاريخ الإنساني، ولا يمكن استيعابها في الأزمنة الأولى. وعلاوة على ذلك، نقول إن فكرة الأصالة كدافع باطني لا تنطبق بين الأفراد، فقط. فقد وظّفها هيردر أيضاً، لصياغة فكرة ثقافة قومية. فالشعوب المختلفة (Völker) لها طرقها الخاصة في الكينونة بشراً، ويجب أن لا يخونوها عبر تقليد الآخرين. (خاصة على الألمان أن لا يقلِّدوا الفرنسيين). غير أن هيردر كان عاطفياً أيضاً، وقبل ذلك، كان مضاداً للاستعمار. فتلك كانت إحدى الأفكار المولِّدة للقومية الحديثة.

وتماشت النظرة التعبيرية للحياة الإنسانية، وبشكل طبيعي، مع فهم جديد للفنّ. فإذا كان التعبير يعرِّف بمعنيين، أي، أنه يصوغ ويشكِّل، فسيكون أهم نشاط

إنساني مشاركاً في هذه الطبيعة. فالنشاط الذي به يحقق البشر طبيعتهم سيعرِّف، أيضاً، بذلك المعنى المزدوج.

الفن هو الذي ملأ ذلك الشق. ففي حضارتنا، المصوغة بمفاهيم تعبيرية، اتَّخذ موقفاً مركزياً في حياتنا وحالاً محل الدين، من بعض النواحي. وإن الروع الذي نشعر به أمام أصالة فنيّة وإبداع فنّي، يضع الفن ويقربه إلى حدّ المقدَّس، ويعكس المكان الحاسم الذي للخلق/ التعبير في فهمنا الحياة الإنسانية.

ومع كونه مركزياً، كان الفن أيضاً، خاضعاً لإعادة التأويل. فإذا كان تعريفي نفسي يعني إظهار ما حُدِّد تحديداً ناقصاً في تعريفٍ كامل، وإذا كانت الوسيلة النموذجية لفعل ذلك هي الخلق الفنيّ، حينذاك، لا يعود الفن معرَّفاً بمفرداتٍ تقليدية. فقد كان الفهم التقليدي للفن يفيد أنه محاكاة. فالفن يحاكي الواقع وهذا ترك عدداً من الأسئلة الحاسمة من دون جواب: خاصة، السؤال أي نوع وأي مستوى من الواقع يجب محاكاته؟ وهل هو الواقع التجريبي الحسّي الذي يحيط بنا؟ أو الواقع الأعلى، عالم المُثُل؟ وما هي العلاقات بينهما. أما الآن، فإن الفهم الجديد، لم يعتبر الفن محاكاة، وإنما هو تعبير، بالمعنى الذي بحثناه، هنا. فهو يظهر الشيء، وفي نفس الوقت يحققه، ويكمله.

تلك كانت النقلة التي وصفها وصفاً جيداً م. هـ. أبرامس في: **المرآة والمصباح**[13] (*The Mirror and the Lamp*) لقد كان الانتقال من المحاكاة إلى التعبير جارياً، وبشكل جيّد، قبل الحقبة الرومنطيقية، خلال القرن الثامن عشر. وقد تغذَّت من مجموعة كبيرة من الأشياء: فجزئياً، أضفى التقييم الجديد للشعور أهمية أكبر على تعبيره، وجزئياً أيضاً، لوَّنت المفاهيم الجديدة الخاصة بأصول اللغة والثقافة، في الزيّ التعبيري، النظرة المفيدة أن الكلام السابق كان شعرياً، وأن الشعوب الأولى تكلمت بلغة المجاز، لأنهم تكلموا من القلب، وكان الشعر هو التعبير الطبيعي عن الشعور. وهذا يلتقي، وبسهولة، مع الشعور البدائي المفيد أن الشعر الأول والبدائي. كان هو أيضاً، الشعر الأنقى. ونما الإعجاب بالشعر الأول، القوي، غير الفاسد والتعبيري، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وحوّل الناس إلى الشعر الشعبي (وقد أدى هيردر، هنا، دوراً مهماً)، وكذلك إلى هوميروس، والتوراة العبرانية، وإلى الكاتب المخترع أوسيان

(Ossian) وفي سبعينيّات عام 1770، أعلن كتّاب مؤثّرون، كتبوا عن الإستطيقا، مثل السير وليام جونز (Sir William Jones) وج .غ. سولزر (J. G. Sulzer)، أن نظرية المحاكاة الأرسطية خاطئة، من حيث الشعر[14]. غير أن شيئاً إضافياً كان مطلوباً لإنتاج مفهوم للفن للعصر الرومنطيقي، وكان ذلك ما دعوته وما أزال أدعوه فكرة الطبيعة بوصفها منبعاً. وهذا يتجاوز النظرية المفيدة أن الشعر هو تعبير عن الشعور، بشكل رئيسي. فهي ترفعه في ثورة أفكار أخلاقية تضفي أهمية هائلة على التعبير. فهو الآن، ما يحققنا ويكملنا ككائنات بشرية، وما يخلّصنا من القبضة المميتة للعقل المتحرّر. ولا تقتصر هذه الثورة على توسيع التأويل التعبيري إلى ما وراء الشعر (وطبعاً، الموسيقى أيضاً، حيث كان لها دائماً مكان) إلى الفن عموماً، فقط، وإنما تعطي الفن مرتبةً جديدة وعالية، في الحياة الإنسانية. فنظرية الفن التعبيرية صار لها أهمية إنسانية وكونية حاسمة، وذلك عبر دخولها في المفهوم التعبيري للإنسانية وللطبيعة.

والبعد الكوني يتدخّل إلى الحدّ الذي لا نعود عنده نرى المنبع كطبيعة في داخلنا، وإنما بوصفه مرتبطاً بتيّار حياة أو وجود أكبر، كما فعل معظم الكتّاب الكبار في الحقبة الرومنطيقية. والموضوع الذي كان يتطوّر، منذ عصر النهضة، والخاص بالفنان بوصفه خالقاً تمَّ تناوله بشدّة جديدة. فالفنان لا يحاكي الطبيعة بقدر ما يحاكي خالق الطبيعة. فالفنان يخلق لا عن طريق محاكاة أي شيء ظاهرياً وله وجود سابق. وعن طريق المماثلة نقول، إن العمل الفني لا يظهر شيئاً مرئياً يتعدّى ذاته، كمؤلف لذاته، كمحلّ للتجلّي. شيلّي (Shelley) اعتمد على لغة الأفلاطونيين في عصر النهضة في قوله، إن الشعر هو "خلق الأعمال طبقاً للصور غير المتغيرة الخاصة بالطبيعة الإنسانية... فهو يجعلنا سكاناً في عالم، يبدو العالم المألوف، بالنسبة إليه، مجرد فوضى... فهو يخلق العالم، من جديد، بعد عدمه في عقولنا جرّاء تكرر الانطباعات المبلّدة من التكرار"[15]. فالخلق هنا، هو أيضاً، تجلٍّ وظهور، أو تغير في المظهر. وقد أشار وورزد وورث (Wordsworth) إلى شيء شبيه عندما تكلّم عن:

"ما أروع تلاؤم عقل الفرد... مع العالم الخارجي:

ـ وما أروع، أيضاً تلاؤم العالم الخارجي مع العقل، والخلق (الذي لا تمكن دعوته باسم أقل) الذي يحققانه بقوة موحَّدة"[16].

أما هيردر، فقد وصف الأمر بفظاظة قائلاً: "لقد أصبح الفنان إلهاً خالقاً"[17]. وربما كانت صورة الفنّان الرومنطيقي التي عبَّرت تعبيراً أفضل من سواها عن الدمج بين الصنع والكشف، هي صورة العرّاف أو المتنبىء. فعبر الفن، يصير الخبيء وغير المكشوف في الطبيعة ظاهرين. "كل فنان هو وسيط للجميع"[18].

(Jeder Künstler ist Mittler für alle übrigen).

وشيلّي قال، إن الشاعر "ينزع حجاب المألوفية من العالم، ويكشف عن الجمال العاري والغافي، الذي هو روح صورة"[19]. وكوسيطٍ للحقيقة الروحية للبشر، يمكن تشبيه الفنان بكاهن، كما رآه شليرماشر (Schleiermacher).

"ككاهن حقيقي للعالي، في كونه يجعل الله أقرب إلى الذين لم يتعوَّدوا إلا على إدراك المحدود والتافه، يقدِّم لهم السماوي والأبدي كهدف للمتعة والوحدة"[20].

(Ein wahrer Priester des Höchsten, indem er ihn [Gott] denjenigen näher bringt, die nur das Endliche und Geringe zu fassen gewohnt sind, er stellet ihnen das Himmlische und Ewige dar als ein Gegenstand des Genusses und der Vereinigung).

وكما قلت أعلاه، إن ذلك الوحي لم يشتمل على نسخ ما سبق أن صيغ فقط، فالتجلّي يتطلَّب صياغة. وذلك كان سبب إعطاء كتّاب الحقبة الزمنية مثل ذلك الدور المركزي للخيال الخلاّق. ففي القرن الثامن عشر نشأ ذلك التمييز بين ما هو مجرد خيال معاد الإنتاج، لا يذكّر إلا بما سبق أن اختبرناه، وربما مع طرق جديدة، من جهة، والخيال الخلاّق القادر على إنتاج جديدٍ وغير مسبوق، من جهة أخرى. وقد صار لهذا التمييز أهمية حيوية، في الحقبة الرومنطيقية. وصاغه كوليردج (Coleridge) بتضادّه المشهور بين الوهم (الذي يعيد الإنتاج) والخيال بالمعنى الصحيح عندما قال:

"الخيال الأصلي أراه القوة الحيّة والعامل الرئيسي لكل الإدراك الحسّي الإنساني، وأنا أكون كتكرار في العقل المحدود لفعل الخلق الخالد في النهاية"[21].

هذا الخيال الخلاّق هو القوة التي يجب أن نعزوها لأنفسنا، حالما نعتبر الفن تعبيراً، وليس محاكاة. فإظهار الواقع يشتمل على خلق صور جديدة تعطي صياغة لرؤية بدئية ناقصة، وليس مجرد إعادة إنتاج صور موجودة. وهذا هو السبب الذي جعل الحقبة الرومنطيقية تنشىء تصوّرها الخاص، للرمز. والرمز، بخلاف التماثل، يوفّر صورة اللغة التي بها يصير شيءً ملحوظاً، وإلاّ يظلّ متجاوزاً لنا. ففي حين تشير الكلمة المجازية إلى واقع يمكننا أيضاً، أن نشير إليه مباشرة، فإن الرمز يسمح لما يعبَّر عنه في الدخول إلى العالم. فهو مكان التجلّي لما لولاه يظل غير ملحوظ. وكما قال أ.و. شليغل (A. W. Schlegel) "كيف يمكن إظهار اللامتناهي على السطح؟ لا يكون ذلك إلا رمزياً، في صور وعلامات"[22].

(Wie Kann nun das Unendliche auf die Oberfläche zur Erscheinung gebracht werden? Nur symbolisch, in Bildern und Zeichen).

وتناول كوليردج الفكرة ذاتها. فقد عرَّف الرمز بأنه "يتميّز بشفافيّة الخاص في الفرد... وقبل كل شيء، بشفافيّة الخالد عَبْر وفي الزمني المؤقت"[23]. فلا يمكن فصله عما يظهره، كما يمكن فصل علامة خارجية عمّا تشير إليه. "فهو يشارك، ودائماً يشارك، في الواقع الذي يجعله مفهوماً، وفي حين ينطق بالكلّ، يبقى جزءاً حياً في تلك الوحدة، التي يمثّلها"[24]. أو نقول مضيفين، إن الرمز الكامل "يحيا في داخل ما يرمز إليه ويشبهه، كما يحيا البلّور في داخل الضوء الذي يصدره، ويكون شفّافاً مثل الضوء نفسه"[25].

تصوّر الرمز هذا هو الذي يقع في أساس المثال الأعلى للتأويل الكامل للمادة والصورة، في العمل الفنّي. وإن تصوّر كوليردج للشفافيّة يجعل تلك الرابطة مفهومة. ففي عمل فني كامل، يجب اعتبار "المادة" – لغة القصيدة أو مادّة النحت – في التجلّي، وفي المقابل، يجب أن لا يكون ما ظهر متاحاً إلا في الرمز، ولا يكون مجرد شيء يُشار إليه، كما لو أنه شيء مستقل، يمكن تعريف طبيعته بوسط آخر. وأحد منابع هذا المفهوم للرمز الكامل، كان النقد الثالث

لكَنْتْ، وفكرته عن الهدف الإستطيقي، بوصفه مظهراً نظاماً، لا يمكن إيجاد تصوّر كافٍ وافٍ له. وقد أثّرت هذه الفكرة تأثيراً عميقاً في شيلّر (Schiller) وعبره في إستطيقا جيل كامل[26].

من المغري أن نرى الفهم الجديد للفن قد نشأ ليملأ شقّاً في المفهوم التعبيري الجديد للحياة الإنسانية. غير أن تغيرات أخرى تزامنت. وقد حصل تلاشٍ تدريجي لفكرة خاصة بالنظام الكوني وكانت قابلة للاعتقاد، وكان يمكن تحديد طبيعتها وفهمها بمعزلٍ عن تحقق/ تمظهر تيّار الطبيعة في حياتنا. والنظام القديم القائم على العقل الكوني لم يعد مقبولاً. والنظام الأحدث، نظام القرن الثامن عشر القائل بالأهداف المتشابكة، حتى هذا النظام، صار يصعب تصديقه. وكان مردّ ذلك، جزئياً، إلى العوامل المذكورة في الفصل السابق: قوة الاعتراض المضاد لبانغلوس (Pangloss)، نشوء النظرات الماديّة، الاكتشافات العلمية الجديدة التي وضعت العالم في زمن تغيّرات عنيفة مفاجئة قزّمت من شأن سابقاتها، في صور انسجام مريحة.

غير أن هناك أيضاً، أسباباً خاصة بالنظرتين الرومنطيقية والتعبيرية. فالعالم المتشابك ارتبط بفكرة تناغم ما بين الأهداف الماقبل الأخلاقية والتي كانت جزءاً من صورة الأشياء الإنسانية التنويرية، ولم تكن تلك الفكرة مقبولة عند الذين شعروا بعدم كفاية ذلك النوع من الإنسانية. الذي حلّ محلّ نظام التشابك كان الفكرة الرومنطيقية، فكرة هدف أو حياة تجري في الطبيعة.

وبشكل من الأشكال، يمكن القول، إن الفكرة الرومنطيقية نشأت من النظام الربوبي القائل بالطبائع المتناغمة. وكنا رأينا، في الفصل السادس عشر، كيف أمكن التعبير الشعري، عند بوب (Pape)، عن ذلك التناسق والتناغم، بالحبّ[27]. وفي هذا بيّن بوب جذور تلك النظرة، عبر شافتسبوري، رجوعاً إلى فيسينو وأفلاطونية فلورنسة وأيضاً، جذور الرؤية الرومنطيقية للطبيعة. غير أن الحبّ، عند بوب، يجمع نظاماً مبدأ اتّساقه واضح، بما فيه الكفاية، للعقل اللاعاطفي. إنها دائرة الطبيعة حيث يبدو فيها كل شيء مثل حنطةٍ لطاحونة الآخر ("انظر بموت الخضروات تبقى الحياة")[28]. مقابل ذلك، نجد أن النظام الرومنطيقي لم يكن منظّماً وفق مبادئ يمكن أن يدركها العقل المتحرِّر. فمبدأ نظامه لم يكن متاحاً،

ببساطة. وإنما كان لغزاً، ولا يستطيع المرء أن يفهمه فهماً كاملاً إلا بالإسهام فيه. والحبّ هو من النوع الذي على المرء أن يدخل فيه لمعرفته. والفكرة القديمة عن انسجام الطبائع الواضح عقلياً انزاحت لتحلّ محلّها فكرة جديدة عن تيّار حبّ أو حياة، قريب منا ومحيّر للفهم. "قريب هو/ وصعب إدراكه، الله"[29].

(Nah ist/ und schwer zu fassen der Gott).

غير أننا نقول، إنه، إذا لم يكن نظام الأشياء بسيطاً فيتمكن الفن من محاكاته، عندئذٍ، لا بدَّ من استكشافه، وإظهاره، عبر نشوء لغة جديدة، تجلب شيئاً يكون مفهوماً من فئة، في البداية، ولا يرى ظاهراً بالكامل.

وقد بيّن واسرمان (Wasserman) كيف أوجب انهيار النظام القديم مع خلفيته المؤسَّسة، الخاصة بالمعاني، نشوء لغة شعرية جديدة، من قِبَل الرومنطيقيين. فبوب (Pope) مثلاً، في كتابه: **غابة وندسور** (*Windsor Forest*) اعتمد على نظريات قديمة خاصة بنظام الطبيعة بوصفه منبعاً متاحاً للصور الشعرية. أما عند شيلّي، فذلك المنبع لم يعد مُتاحاً، إذ على الشاعر أن يصوغ عالم مرجعياته، الخاص به، ويجعلها متاحةً.

حتى نهاية القرن الثامن عشر، كان هناك تجانس فكري كافٍ بين الناس للمشاركة بافتراضات معينة... وبدرجات مختلفة،... قَبِلَ الإنسان... التأويل المسيحي للتاريخ، السرّانية المقدَّسة للطبيعة، سلسلة الوجود العظيمة، وتماثل مستويات الخلق المختلفة، ومفهوم الإنسان كعالمٍ صغير... وهذه كانت لغة من الجمل الكونية موجودة في الساحة الشعبية العامة، واستطاع الشاعر أن ينظر إلى فنه كفنٍ يحاكي "الطبيعة" إذ كانت هذه النماذج هي ما عناه "بالطبيعة".

وبحلول القرن التاسع عشر عبرت هذه الصور العالمية من الوعي... فالتحول من مفهوم للشعر يقول بالمحاكاة إلى مفهوم للشعر خلاّق، ليس مجرد ظاهرة نقدية أو فلسفية... الآن، صار مطلوباً من الشاعر عمل تكويني إضافي... فيجب على القصيدة الحديثة، ومن داخلها، أن تصوغ محيطها الكوني وتشكل الواقع الشعري المستقل الذي يسمح به المحيط الكوني: "فالطبيعة"، التي كانت،

مرةً قبل القصيدة ومتاحة للمحاكاة، تشارك، الآن، القصيدة أصلاً مشتركاً موجوداً في إبداع الشاعر(30).

فعلى الشاعر الرومنطيقي أن يصوغ رؤيةً أصلية عن الكون. فعندما وصف ووردز وورث وهولدرلن العالم الطبيعي حولنا في: المقدِّمة (The Prelude) ونهر الراين (The Rhine) أو العودة إلى الوطن (Homecoming) كانوا يعزفون على سلسلة طويلة من النغم الموجود، نغم المراجع، كما ظلَّ يفعل ذلك بوب في كتاب: **غابة وندسور** (*Windsor Forest*) فقد جعلونا نعي شيئاً في الطبيعة لا يوجد ما يقابله من كلمات كافية(31). أما القصائد نفسها، فقد أوجدت الكلمات، لنا. وفي هذه "اللغة الرقيقة البارعة" ـ هذا التعبير مستعار من شيلّي ـ يوجد شيء تمَّ تعريفه وخلقه، وكذلك، إظهاره. وهكذا مرَّ حدٌّ فاصل في تاريخ الأدب.

وحدث شيء شبيه في الرسم التشكيلي، في أوائل القرن التاسع عشر. فمثلاً، نذكر كاسبار ديفيد فريدريخ، الذي أبعد نفسه عن فن الأيقونات التقليدي. فكان يبحث عن رمزية في الطبيعة لا تقوم على أعراف مقبولة. وكان الطموح جعل "صور الطبيعة تتكلَّم مباشرةً، وتطلق قوتها، بتنظيمها في داخل العمل الفنّي"(32). كما كان فريدريخ يبحث عن لغة رقيقة وبارعة، ويحاول أن يقول شيئاً لا يوجد مفردات كافية وافية له، ومعناه يجب أن يُبحث عنه في أعماله وليس في معجم من المراجع سبق وجوده(33). فقد اعتمد على المعنى في أواخر القرن الثامن عشر، معنى القرابة الحميمة بين مشاعرنا والمناظر الطبيعية، لكن، بمحاولة منه للصياغة أكثر من ردّ الفعل الذاتي. "فيستحيل أن يكون الشعور مضاداً للطبيعة، فهو، ودائماً، متَّسق مع الطبيعة"(34).

3.21

لقد كنت أنظر في ردّين على نواقص المذهب الطبيعي التنويري، التي كان يشعر بوجودها: نظرية الاستقلال الذاتي، عند كَنْتْ، وحركة الفكر المنتشرة، التي رأت الطبيعة منبعاً. وكلاهما ردّا، ردّ فعل، على ما بدا أنه افتقار إلى بعدٍ أخلاقي ملائم في مذهب الربوبيّة المعياري، والمذهب الطبيعي. لكنهما ردّا بطريقتين مختلفتين وغير متَّسقتين.

أراد كَنْتْ أن يستعيد تكامل الأخلاقي، الذي رآه في صفة للدافع مختلفة، كلياً. فالتحرك بذلك هو الحرية، لكنه يحدث أيضاً، انفصالاً راديكالياً عن الطبيعة، تحرراً أكثر راديكاليةً مما تصوّره التنوير الطبيعي. ففهم الطبيعة كمنبع يتخذ مساراً مختلفاً. كما أنه عنى تخليص البعد الأخلاقي، لكن هذا، يمكن اكتشافه، الآن، في الحيوية المندفعة للطبيعة ذاتها، التي أبعدنا وفصلنا نفوسنا عنها. فالاثنان على مسارين غير متسقين: ففصل كَنْتْ للطبيعة عن العقل بدا نفياً للطبيعة كمنبع مثل وجهة نظر التنوير المعيارية. وتمجيد الطبيعة كمنبع بدا تابعاً مثل مذهب المنفعة. في نظر الكَنْتي. ومع ذلك، هناك أيضاً، قرابة حميمة وعميقة بين الاثنين، وحصل شعور بالحاجة إلى جمعهما. ويمكن للمرء أن يرى إشارات إلى ذلك، عند كَنْتْ نفسه. فنقده الثالث كان استجابة لاستطيقية (Aesthetic) التعبير المتنامية وعملاً بدئياً في مجال تطوره. وقد صار الطموح عاماً، في تسعينيّات عام 1790: الاستقلال الذاتي يجب تسويته مع الوحدة مع الطبيعة، فلا بدَّ من توحيد كَنْتْ وسبينوزا، تلك كانت الشعارات. فشلنغ الشاب، على سبيل المثال، رأى عمله بتلك المصطلحات. وأنا أريد أن أنظر، باختصار، في المعارضة، ومطمح الوحدة.

النظرتان، كلاهما، كانتا ردّي فعل على النواقص التي شُعر بها، في مذهب الربوبيّة والمذهب الطبيعي التنويريين. فما بدا مشتركاً فيهما تمثّل في افتقارهما إلى بعد أخلاقي ملائم، كما قلت، أعلاه. ويمكن وصف هذا بطريقة صارت شعبية، اليوم، بالقول، إنهما كان "وحيدي البعد"[35]. غير أن هذا لا يعني، بالضرورة، وجود فروق في المسائل الأخلاقية أو الخيارات السياسية. فالكَنْتيّون ومثلهم أتباع مذهب المنفعة مالوا إلى النظرات الليبرالية، واعتقدوا بالسياسات الإنسانية والليبرالية، وكذلك فعل عددٌ كبير من الذين ناصروا واعتنقوا النظرة إلى الطبيعة بوصفها منبعاً. وقد وُجِدَ جناح رجعي بين الرومنطيقيين، كما وُجِدت مسائل رئيسية تتعلق بطبيعة الحرية ـ ما إذا وَجُبَ النظر إليها "كإيجابية" أو "كسلبية" ـ أدّت إلى انفصال أتباع روسّو عن أتباع هوبس، لوك، وبنتام. وقامت تلك الفروقات السياسية على اختلافات ميتافيزيقية، لكنها نتجت منها. وصرنا نرى في همبولت دفاعاً روحياً عن الحرية الفردية، من وجهة نظر تعبيرية[36]. وكان المذهب الوضعي عند كونت (Comte) منبعاً كبيراً للفكر الرجعي، في القرن التاسع عشر.

والنظر إلى نظرة التنوير المعياري على أنها وحيدة البعد، معناه عدم رؤية محل فيه لما يجعل الحياة مهمة. فالحياة الإنسانية ستبدو مجرد مسألة تحقيق للرغبة، لكنها الأساس ذاته للتقييم القوي، لوجود رغبات أو أهداف تستحق التحقيق لكنها تبدو مفقودة. فالمذهب الطبيعي حسّاس وغير حصين، لأنه يحاول، بشكل جليّ وغير متحفِّظ أن يدمِّر التمييزات التقليدية التي أسَّست الأشكال الأولى للتقييم القوي. وكما ذكرت، في الفصل السابق، نراه يعتمد وبقوة، على معرفته الضمنية الخاصة بأهمية الحياة الإنسانية، لكن هناك مقاومات كبرى للصياغة المفتوحة لتلك الأهمية.

وعلى أثر ذلك المذهب الطبيعي الحديث وفضحه زيف الأسس التقليدية للتقييم القوي، شاع التساؤل عن وجود أي أساس من مثل تلك الأسس. وبدا نوعاً من propos السؤال عما إذا كان ذلك قد نشأ كحدسٍ فلسفي مستقل، أو كمسألة وجودية مؤلمة، نعني السؤال عما إذا كانت فكرة التحقيقات ذاتها التي لها أهمية خاصة، لم تكن مجرد خرافة مريحة، ومرتسم أو إسقاط لمشاعرنا على الواقع. ومع ذلك، فإن أخلاق التنوير كلها تطلَّبت فكرة عن الأهمية، مثل تلك.

وجدت النظرة الكَنْتيّة بعدها الثاني في فكرة الاستقلال الذاتي الراديكالي للبشر العقلاء. وإن الحياة المقتصرة على تحقيق الرغبة ليست سطحية، فقط، وإنما هي حياة تابعة وفاقدة حرية تقرير المصير. وقد كان هذا النقد مصدراً لمجموعة من النظريات التي عرَّفت الكرامة الإنسانية بمفردات الحرية. فالحياة المهمة وذات المغزى الكامل هي حياة الاختيار الذاتي.

ووجدت النظرات التعبيرية بعدها الثاني في الطبيعة بوصفها منبعاً. فحياة العقل النفعي تفتقر إلى القوة، العمق، الحساسية ونبض الحياة، والفرح الذي مصدره الارتباط بحيوية الطبيعة المندفعة. غير أن ثمَّة ما هو أسوأ من ذلك. فهي لا تفتقر إلى ذلك، فقط. فالموقف الفكري النفعي تجاه الطبيعة يؤلف عائقاً في طريق الوصول إليها.

الموقف الفكري النفعي يعني تشييئنا الطبيعة، والذي يعني، كما وصفت

سابقاً، اعتبارها نظاماً محايداً من الأشياء. أي لا حقائق عن كيف توضع الأشياء في ذلك النظام يعني، بذاته، تقديراً لصالح تعريف أو تعريف آخر للحياة الفاضلة، وإنما بالارتباط مع بمقدمة خاصة بالقيمة مستمدة من مكان آخر. وفي تشييئنا أو تحييدنا شيئاً، نعلن انفصالنا عنه، واستقلالنا الأخلاقي. والمذهب الطبيعي يحيِّد الطبيعة، من خارجنا، وفي داخلنا.

وإن الموقف الفكري الانفصالي هو الذي يعترض سبيلنا ويعوقنا. فهو يحول بيننا وبين فتح نفوسنا لحيوية الطبيعة المندفعة، في داخلنا وفي الخارج. وكان أحد الاعتراضات الكبرى على التحرير التنويري هو أنه خلق حواجز وانفصالات: بين البشر والطبيعة[37]، في داخل البشر أنفسهم بشكل بعث على الحزن، وأيضاً، وكنتيجة إضافية، بين الإنسان والإنسان. وهذه النتيجة الأخيرة كانت بسبب العلاقات الذرّية الوثيقة الخاصة بالمذهب الطبيعي، ولأن الموقف الفكري النفعي من الأشياء لا يسمح بوحدة عميقة في المجتمع تتعدّى المشاركة في منافع ووسائل معينة.

وهكذا، نرى أن من بين المطامح الكبرى التي وصلت إلينا، من الحقبة الرومنطيقية كانت تلك التي تنحو نحو إعادة التوحيد، وهي: إعادتنا للاتصال بالطبيعة، الشفاء من الانفصالات الداخلية بين العقل والحساسية، التغلّب على ظواهر الانفصال والانقسام بين الناس، وخلق مجتمع. وما تزال هذه المطامح حيّة: فبالرغم من زوال الديانات الرومنطيقية الخاصة بالطبيعة، ظلّت فكرة انفتاحنا للطبيعة في داخلنا وفي خارجنا، فكرة قوية جداً. والمعركة بين العقل النفعي، وذلك الفهم للطبيعة، ما تزال قائمة، اليوم، في المجادلات حول السياسات الأيكولوجية (Ecology) فوراء المسائل الخاصة المتعلقة بمخاطر التلوّث واستنزاف المصادر، تتجابه تلك النظريتان الروحيتان. فصار يرى المرء أن كرامة الإنسان تتمثّل في سيطرته على العالم الذي تمَّ تشييؤه، عبر العقل النفعي. وإذا وجدت مسائل تتعلق بحدود التلوّث أو بالحدود الأيكولوجية، فسوف يتمّ حلّها بوسائل تقنيّة، وعبر توظيف للعقل النفعي توظيفاً أفضل وبعيد الأثر والنطاق.

أمّا النظرة الروحية الأخرى، فقد رأت في ذلك الموقف الفكري من الطبيعة

إنكاراً شبه أعمى لموقعنا بين الأشياء. فعلينا أن نقرّ بأننا جزء من نظام للكائنات الحيّة أوسع، بمعنى أن حياتنا تنبع من هناك وبقاؤها من هناك. وإن المعرفة بذلك تتضمن الاعتراف بولاء معين لذلك النظام الواسع. والفكرة المفيدة هي أن المشاركة بنظام حياة حافظ ومتبادل مع مخلوقات أخرى يخلق روابط، أعني: نوعاً من التضامن الموجود في عملية الحياة. فالتناغم مع الحياة معناه الاعتراف بهذا التضامن. وهذا لا يتَّسق مع اتّخاذ موقف فكري نفعي محض نحو هذه البيئة الأيكولوجية.

أو لننقل النقاش إلى الاتجاه المعاكس، ولنقلْ، إن تبنّي موقفٍ فكري نفعي هو إنكار للحاجة لذلك التناغم. فهو نوع من الانفصال، وبيان قَبْليّ عن استقلالنا الأخلاقي، وعن كفايتنا الذاتية.

المعركة بين هاتين النظرتين الروحيتين، التي بدأت في القرن الثامن عشر ما تزال رحاها دائرة، اليوم، وهذا بالرغم من أن العقائد الرومنطيقية الخاصة بتيّار الحياة، أو بكلّية الطبيعة، قد تلاشت كلياً. فكما أن المذهب الإنساني التنويري لم يعد موجوداً، وجوداً فعلياً، بشكله الربوبي، لكنه ظلَّ في المذهب الطبيعي، كذلك، لم تعد فكرة الطبيعة كمنبع تشير إلى إله أو إلى روح كونية في العالم، لكن المطلب ظلَّ حيّاً، وهو أن نكون منفتحين للطبيعة أو متناغمين معها في نفوسنا، وفي خارجها. ولا شك في أن فقدان الاعتقاد بروح في الطبيعة شكل مناسبةً لأزمة وشكّ، لكن فهم الطبيعة كمنبع ظل قائماً بالرغم من أن أساسه غير يقيني وإشكالي.

ذلك النزاع الجدلي بين النظرات الروحية عميق في قلاقل في المجتمعات الرأسمالية الصناعية المتقدِّمة. ويؤدي العقل النفعي دوراً كبيراً في مؤسساتها وممارساتها، حتى إن كل ما يخلخل ثقتنا به كموقف روحي بسبِّب، أيضاً، قلقاً عميقاً، في المجتمعات المتقدِّمة المعاصرة. فيوجد علاقة سببيّة دائرية بين أزمات الرأسمالية الأخرى وصعوباتها وهذا القلق الروحي، وهو ما حاولت أن أتتبعه، في مكان آخر[38].

كنت أبسط تدريجياً، وبمقدار من التوسّع النقد التعبيري للمذهب الطبيعي التنويري. وأمكننا من ذلك البسط أن المذهب التعبيري سيكون في تضارب مع النقد الكَنْتي. وهذا، أيضاً، يمكن اتهامه بأنه يفصلنا عن الطبيعة، في الخارج، وعن طبيعتنا

الخاصة، في الداخل. والحق يُقال، إن هاتين التهمتين تبدوان منطبقتين، وبقوة أكبر على النظرة الكَنْتية التي تلحظ مثل ذلك الفصل والتضادّ الحادّين بين الحرية والطبيعة. والواقع هو أن كَنْتْ انشغل انشغالاً شديداً بذلك، في الحقبة الرومنطيقية.

غير أن ما يمكن ملاحظته، أيضاً، هو محاولة الجمع بين النقدين. وكانت هناك أسباب وجيهة لذلك تصل إلى أعماق جذورهما. وليس الأمر مجرد كون الاثنين انطلقا من النقطة ذاتها، أي، ضحالة التنوير المعياري. فهما لهما علاقات وثيقة مهمة. فكلاهما داخليان (باطنيان). وكلاهما حاولا وضع المنابع في الداخل. لذلك، كشف كلاهما عن ميراث من روسّو، واعتبرا الحرية بمنزلة الخير المركزي. ولأن كليهما كانا كذلك، فإنهما لم يكونا حصينين تجاه نقد أحدهما للآخر.

ولأن فلسفة كَنْتْ الأخلاقية كانت نظرية حرية، فقد صعب عليها تجاهل النقد المفيد أن الفاعل الأخلاقي ليس هو الشخص كله. وهذا لم يؤدِّ بكَنْتْ لأن يشاء تغيير تعريفه للاستقلال الذاتي، لكنه رأى، وفعلاً رأى، أن حالة التعارض القطبي بين العقل والطبيعة لم تكن حالةً لااختيارية، وأن مطالب الأخلاق والحرية تشير إلى تحقيق فيه تكون الطبيعة والعقل في صف واحد، من جديد. وقد عُرِّفت تلك الحالة، مثلاً، بالخير الأسمى للنقد الثاني، حيث تنسق الفضيلة والسعادة[39]. وهناك عودة إلى الاتحاد، في هذه السطور من "البداية الحدسية للجنس البشري" (Conjectural Beginning of the Human Race) حيث قال كَنْتْ، بعد كلامه عن النزاع الذي نراه بين الثقافة والطبيعة، واصفاً مستقبلاً "يصبح فيه الفن الكامل هو الطبيعة، من جديد، ويكون الهدف الأخير للمصير الأخلاقي للجنس البشري"[40].

(Vollkommene Kunst wieder Nature wird: als welches das letzte Ziel der sittlichen Bestimmung der Menschengattung ist).

ومع ذلك نقول، أيضاً، لا يمكن أن نتجاهل وجهة النظر إلى الطبيعة بوصفها منبعاً، ولأنها نظرية حريّة، النقطة الأساسية المفيدة أن مجرد الانغمار في وحدة مع الطبيعة سيكون نفياً للاستقلالية الذاتية الإنسانية. وذلك كان السبب الذي دعا المفكرين العظام الذين ظهروا في التيّار التعبيري، في تلك الحقبة، إلى أن يكافحوا لتوحيد الاستقلال الذاتي الراديكالي والوحدة التعبيرية، كما رأينا عند سيلّر، هولدرلِنْ، هيغل، على سبيل التمثيل.

ونشأت وتطوّرت الفكرة المفيدة أن انفصال العقل عن الطبيعة، هي ضرورية، وأن على الإنسان أن يتَّخذها لتطوير قواه العقلية والتجريدية. وقد صاغ شيلّر هذه الفكرة الرئيسية في كتابه: **معارف تتعلق بالثقافة الإستطيقية للإنسان**[41] (*Letters on the Aesthetic Education of Man*)، كما فعل ذلك هولدرلِنْ في كتابه: **شظيّة هايبريون**[42] (*Hyperion Fragment*) وكان الاعتقاد بأنه لا بدَّ من أن يعود المصير الإنساني إلى الطبيعة في مستوى أعلى، بعد أن جمع ما بين العقل والرغبة. فالوحدة الأصلية الوحيدة مرَّت في ممرّات منفصلة، في العقل وفي الطبيعة، ثم نضجت في تسوية. وقد صوَّر هولدرلِنْ تلك العودة إلى الوحدة في هذا المقطع من كتابه: هايبريون (*Hyperion*).

"مثل مشاجرات العشّاق هي تنافرات العالم. والتسوية مقيمة في وسط النزاع، وجميع الأشياء المنفصلة تتلاقى، من جديد. والأوردة تنفصل وتعود إلى القلب، وكل شيء يصبح واحداً موحّداً، أبدياً، وحياة متوهجة"[43].

(Wie der Zwist der Liebenden, sind die Dissonanzen der Welt. Versöhnung ist mitten im Streit und alles Getrennte findet sich wieder. Es scheiden und kehren im Herzen die Adern und einiges, ewiges, glühendes Leben ist Alles).

مالت الفلسفات التعبيرية الخاصة بالطبيعة كمنبع إلى إنشاء نظرية للتاريخ اعتبرته مشابهاً للولب، بدءاً من وحدة بدائية غير متميّزة، إلى انفصال نزاعي بين العقل والحساسية، بين الإنسان والإنسان، إلى تسوية ثالثة أعلى، استبقيت فيها كاملةً مكاسب الحقبة الثانية، العقل والحرية. جذور هذه البنية نجدها، وبوضوح كبير، في الصورة المسيحية لتاريخ الخلاص، بدءاً من الفردوس الأصلي، إلى السقوط، إلى الخلاص الأخير. غير أنه ارتبط، وبشكل مباشر بالتطورات الألفية من الفكر اليهودي - المسيحي، التي اكتسبت، حينئذٍ، علاقة سياسية جديدة.

لأنه، كان هناك، في أواخر القرن الثامن عشر، تطور ثالث مدين لروسّو، أيضاً، أدخل استقطاباً بين الخير والشرّ، في التفكير التنويري. وذلك هو الذي دعي بالمذهب المسيحي (messianism) السياسي الحديث[44]. أنا أفكر بالروح

الواضحة، مثلاً، في ذروة توهّج وحماسة الثورة الفرنسية ـ الشعور بأن عهداً جديداً بزغ فجره، وانعكس في تبنّي روزنامة جديدة.

للألفيّة، كما هو المفضل أن تدعى، تاريخ طويل في الحضارة الغربية. وتعود بداياتها إلى القرون الوسطى وكتابات يواكيم من فيور (Joachim of Fiore)، الذي تنبّأ عن بزوغ عصر ثالث، هو عصر الروح القدس بعد الاثنين السابقين: عصر الأب زمن العهد القديم وعصر الابن. فسوف يكون عصر الروحانية، صورة أعلى للحياة الإنسانية، إعداداً لتحقق واكتمال الأشياء، جميعها. وهناك مجموعة معينة من التوقّعات الألفية، أي، مجموعة معينة من الأفكار تتعلق بما ستبدو عليه الأشياء الأخيرة، موجودة في بنية القرون الوسطى، وتثيرها الطوائف الدينية، من وقت لآخر. وعادة ما كان يشمل المخطَّط معركة بين قوى النور وقوى الظلام، بين المسيح وأعداء المسيح، وبعدها يحكم العادلون لألف عام، قبل الاكتمال الأخير[45].

فالمخطط الألفي يصف مرحلة أزمة، يكون فيها النزاع الحادّ على وشك الانفجار، وفيه يحصل استقطاب للعالم، كما لم يحصل مثيل له من قبل، بين الخير والشر. وتكون مرحلة تزداد فيها آلام ومحنة الأخيار، بشكل دراماتيكي. وفي نفس الوقت، تعد بنصرٍ غير مسبوق على الشرّ، وبالتالي، بزوغ عصر جديد من القداسة والطهارة، والسعادة لا يماثله عصر.

لا ريب في أن منابع ذلك المخطط، موجودة في عمق التقليد اليهودي والمسيحي، وفي التوقّعات الموجودة دائماً هناك. وكانت تشكل، في أوروبا القروسطية، من وقتٍ لآخر، وتعرِّف وعياً لأزمةٍ ولثورة، وتوقّعاً لبدايات راديكالية جديدة. ولم يتوقف ذلك مع القرون الوسطى. فقد قامت التوقّعات الألفية، أيضاً، بدور، في حركة الإصلاح الديني ـ في الثورة في مونستر (Münster)، في ثلاثينيّات عام 1530، على سبيل المثال. واحتلَّت الصدارة، من جديد، في وسط بعض الذين شاركوا في الحرب الإنجليزية الأهلية. وقام رجال الملكية الخامسة بتعريف أنفسهم وفقاً لنبوءة توراتية أخرى، في كتاب دانيال (*Daniel*)وهي: حكم الله سيتبع حكم امبراطوريات العالم.

وما رأيناه في الثورة الفرنسية يشبه بنية التوقّعات ذاتها، لكنها كانت، ولأول مرة علمانية. وهكذا، ومن جديد، كانت الصورة أزمة، جلبها استقطاب غير مسبوق، بين قوى الخير وقوى الشرّ، يصل إلى حدّ نزاع حاسم يبشّر باقتراب عصر خيرٍ غير مسبوق. وفي المدى القصير تزداد بلايانا ازدياداً كبيراً، نتيجة، لا مهرب منها، للأزمة والنزاع.

بعض المضمون العلماني لتلك التوقّعات وفّره المذهب الإنساني التنويري. فالعصر الجديد سيكون عصر عقل وعمل خير، حرية وإنسانيّة، مساواة وعدالة، وحكم ذاتي. غير أنها تطلّبت أكثر من المذهب الطبيعي التنويري، كأساس. فصورة الاستقطاب تطلَّبت فكرة قوية عن الخير والشرّ، لا فكرة تقوم، فقط، على الفرق بين المنفعة الذاتية المتنوِّرة وغير المتنوِّرة. لذا، وجدنا لغة روسّو في الصدارة، في ذروة الثورة. فالمعركة هي بين الفضيلة، والوطنية، والحرية، من جهة، والرذيلة، والخيانة، والطغيان، من جهة أخرى. وقد قدَّمت الثورة أملاً بعصر جديد، ولم يكن ذلك، لأنها رأت أن تهندس المجتمع، بشكل عقلاني، في الأخير، وإنما تمثَّل الأمل في أنها قادرة، في الأخير، أن تطلق عمل الخير العظيم الكامن في الفاضلين، حالما يتمّ كَنْس وإزاحة موظفي الطغيان الفاسدين. فكان هناك ثقة بخيريّة الطبيعة غير المفسودة في الزمن الثوري، من دون شعور روسّو الحادّ، واليائس باستحالة استعادة الاتصال بتلك الطبيعة، في المدن الحديثة الكبرى.

تلك التوقّعات الألفية، التي كانت حالة نفسية أو مزاجاً أكثر من كونها عقيدة، نشأت في الجوّ الحار للصراع الثوري. ولم تكن في فرنسا، وحدها: فقد كان لها صوت ناطق ومصاغ في إنجلترا وألمانيا، القطرين اللذين لهما تقاليد ألفيّة أقوى وأحدث. وقد وصف ساوثي (Southey)، في سنواته الأخيرة المحافظة، كيف كان شعوره في لحظة الثورة: "بدت الأشياء القديمة ذاهبة إلى زوال، ولم يُحلم بشيء سوى إعادة ولادة الجنس البشري". أما بريستلي (Priestley)، الراديكالي والتوحيدي، فقد رأى فيها تحقيقاً للنبوءات التوراتية، وتنبّأ بتقدّم "الألفية، أو حالة العالم المستقبلية السلمية والسعيدة"[46].

وفي ألمانيا، حيث اندلعت الثورة بوصفها واردة، مع جيوش فرنسية غازية، صيغت التوقعات الألفية صياغة فلسفية. وفي مجرى العملية تحوّلت،

معبّرة عن آمال النظرية التعبيرية الخاصة بالطبيعة كمنبع، وليس عن آمال التنوير الراديكالي. وما نشأ هو النظرة اللولبية للتاريخ التي وصفتها، أعلاه، والتي فيها نخرج من توحدنا الأصلي في داخل تيّار الحياة العظيم، للدخول في مرحلة انفصال وتضادّ، تتبعها عودة إلى الوحدة على مستوى أعلى.

نقع على هذه النظرة عند شيلّر، ثم تناولها عددٌ من الآخرين، بمن فيهم شلنغ، هولدرلنْ، وهيغل. وفي البداية، أدّى ذلك إلى توقّعات فورية لتغير دراماتيكي. وقد ترافقت تلك الفلسفة مع شعور بأزمة، وتولّد إمكانية جديدة، عن طريق الثورة الفرنسية، التي أوحت بها، جزئياً. فعرفت منظوراً لسياسة جديدة، ولثقافة جديدة، تكون ألمانيا هي البادئة بها. ويمكننا أن نرى توقعات من هذا النوع، تتوهج، في سطور كتاب هيغل: **فينومينولوجيا الروح** (*Phänomenologie des Geistes*) في عام 1807، بالرغم من أن التحوّل نُظِرَ إليه بمفردات لاسياسية. وعند هيغل المتأخر، زال الشعور بتحوّل راديكالي وشيك. وما بقي تمثّل في فكرة عصر جديد وأعلى، سبق بزوغه، وهو، الآن، يشهد تكشّف شكل سياسي جديد وأعلى، والثقافة الدينية والفلسفية التي ترافقه.

لقد دمج هيغل مخطط الألفيّة الغربية التقليدي كله، لكن، بشكل فلسفي محوَّل. فثمة ثلاثة عصور للتاريخ العالمي، هي أزمة النزاع المتصاعد في مطلع العصر الجديد (ولحسن الحظ، صار خلفنا، على شكل الثورة وما نجم عنها من حروب)، والثورة العليا الجديدة. وما فقد، في التحوّل الفلسفي، كان، وبلا ريب، المعركة الأخيرة بين الخير والشرّ، التي انتهت بفوز الخير. أما المعركة الهيغلية فلم تكن، أبداً، بين الصالح والطالح، وإنما بين شرطين للخير، وهي تنتهي في مركّب من نقيضين، وليس في نصر كامل.

غير أن ماركس يعيد ذكر عنصر الاستقطاب ذاك والنصر كامل، في ترجمته للولب، وكان ذلك في الشكل الذي صارت فيه الألفيّة السياسية قوة رئيسية في الحضارة والتاريخ الحديثين. لقد حاولت أن أبيّن، في مكان آخر[47] كيف أن نظرية ماركس في الاغتراب، ومنظوره للتحرر لم يشادا على المذهب الإنساني التنويري فقط، وإنما أيضاً، على المذهب التعبيري الرومنطيقي، وعلى فكرة الطبيعة كمنبع، في المطاف الأخير.

وهكذا، نرى أن النظريات التعبيرية الخاصة بالطبيعة طوّرت مفاهيمها للتاريخ وللأشكال القصصية للحياة الإنسانية، في كيفية تكشف الحياة الفردية تجاه الاكتشاف الذاتي، وفي كيف تتلاءم هذه الحياة مع كل القصة الإنسانية وتدخل فيها. وكان اللولب هو أحد مثل تلك الأشكال، الذي قمت بوصفه، قبل قليل. غير أن نقد الحضارة التنويرية الحديثة بوصفها ممزّقة ومنفصلة يمكن أن يولِّد شعوراً تشاؤمياً مفاده أن العالم قد انحدر، وربما بلا عودة، عن زمنٍ سابق أغنى، وابتعد عنه. وقد يوحي بحنين إلى عصر كمال وسلامة قديم ـ غالباً ما يُشبّه بالقرون الوسطى.

كلا الشكلين انفصلا عن قصص التنوير. ووجهة انظر اللولبية "المتفائلة"، حتى هذه، التي تشبه الاعتقاد بالتقدّم، كانت معارضة، بكل ما في الكلمة من معنى، بطرق أخرى. فهي تشبه المقدار الذي به تشير إلى مستقبل أفضل وأعلى، لكنها مختلفة جداً في استقطابها، في دراما الانفصال والعودة إلى الاتحاد. وقد نفيت كلياً صورة التقدم الخطي التي قدَّمها كوندورسيه. والأشياء التي يمكنها أن تتقدَّم بشكل خطي -المعرفة العلمية، المعرفة التكنولوجية، الثروات - هي أبعد ما يكون عن قبولها خيرات غير مغشوشة.

وتكون صورة نمو الحياة مختلفة، كلياً، في المكانة المركزية التي نضفيها على الاكتشاف الذاتي. وقد شكلت الثورة التعبيرية تطوراً هائلاً للداخلية (الباطنية) المابعد الأوغسطينية الحديثة، في فرعها الاستكشافي للذات. ولما كان أحد المواضيع الرئيسية في القسم الرابع محاولة لشرح معنانا الحديث للأعماق الداخلية، فليس بمقدورنا، إلا الآن، أن نرى رؤية كاملة ما يقع في أساسه. ولا شك في أننا نرى أسس التوجّه القويّ نحو الداخلية (الباطن) في التحوّلات التي أجريت على أوغسطين، من قِبَل ديكارت ومونتين وفي ممارسات صنع الذات المتحرّرة، والاستكشافات الذاتية، الدينية والأخلاقية، التي نشأت وظهرت في الحقبة الزمنية الحديثة المبكرة. غير أننا لا نرى، فعلياً، أسس تأويل تلك المنطقة الداخلية بأن لها عمقاً، إلا بالفكرة التعبيرية، فكرة صياغة طبيعتنا الداخلية، والمنطقة الداخلية التي تعنيها هي أبعد ما يكون عما نقدر على صياغته، وتمتد إلى ما وراء أبعد نقاط التعبير الواضح.

لا ريب في أن القول، إن فحص النفس يجب أن يشمل سبر منطقة واسعة، ليس بفكرة جديدة. والتقليد الأفلاطوني يتفق مع ذلك. غير أن هذه المنطقة ليست بمنطقة "داخلية". فلكي نفهم النفس، سوف نُقاد إلى التأمل في النظام الذي هي فيه موجودة، نظام الأشياء، العام. والجديد في حقبة مابعد التعبيرية هو أن المنطقة في الداخل، أي، أنها مفتوحة لنمطٍ من الاستكشاف يشمل موقف الشخص المتكلم. وذلك ما يعنيه تعريف الصوت، أو الدافع بأنه "داخلي".

لا شك في أن أوغسطين كان حائزاً على فكر عن شيء "داخلي" يمتدّ وراء قوى رؤيتنا: "ذاكرتنا". غير أن الله موجود في أساس ذلك، فالنفوذ إلى أعماق ذاكرتنا معناه الصيرورة خارج نفوسنا. وهناك نحقق سلامتنا وكمالنا النهائيين، كأشخاص، في عين الله، من الخارج. وكما كنا ذكرنا، إن داخلية (باطنية) أوغسطين تؤدي إلى ما هو أعلى. أما في فلسفة الطبيعة كمنبع، فإن المنطقة التي لا حدود لها هي في الداخل، تحديداً، وبمقدار ما يؤدي بنا حفرنا للوصول إلى جذور وجودنا إلى ما وراء نفوسنا، تكون الطبيعة الواسعة هي التي منها ننشأ. غير أننا لا نحقق الوصول إلى ذلك إلا عبر صوتها فينا. وهذه الطبيعة، بخلاف إله أوغسطين، لا توفّر لنا نظرة عالية تطلّ على نفوسنا وتتعدى استكشافنا الذاتي الخاص. فالشخص الحديث المابعد التعبيري يحوز على "أعماق داخلية"، خلافاً للمقيمين في أي ثقافة سابقة.

وإن تصوّر المنطقة الداخلية التي لا حدود لها متضايف مع قوة الصياغة الذاتية التعبيرية. فالشعور بعمق في الفضاء الداخلي مرتبط بالشعور بأننا قادرون على الدخول فيه، وإظهار الأشياء، وهذا ما نفعله عندما نصوغ. وإن الشعور بالعمق والذي لا مهرب منه، مصدره الإدراك بأن كل ما نظهره، يعني وجود ما هو أكثر منه في الأسفل، ودائماً. فالعمق يَمْثُلُ في الوجود الدائم، الذي لا مهرب منه، لشيء يتعدّى قدرتنا على الصياغة. ففكرة الأعماق الداخلية، هي إذاً، مرتبطة، وبصورة جوهرية، بفهمنا لأنفسنا كتعبيريين، كصائغين لمنبع داخلي.

لذا، فإن الشخص ذا العمق هو شخص له قوة تعبيرية. فقد تغيّر شيء أساسي، في أواخر القرن الثامن عشر. فلم يعد الشخص الحديث يُعرَّف بقوة السيطرة العقلية المتحرّرة، فقط، وإنما بهذه القوة الجديدة، قوة الصياغة الذاتية

التعبيرية، أيضاً ـ القوة التي عزيت، منذ الحقبة الرومنطيقية إلى الخيال الخلاّق. وهذه تعمل، من بعض النواحي، في ذات اتجاه القوة السابقة: فهي تقوّي الشعور بالداخل، وتؤدي إلى ذاتيّة وباطنية للمنابع الأخلاقية أكثر راديكالية. أما، من نواحٍ أخرى، فإن تلك القوى في حالة توتّر. فاتّباع الأولى، كل الطريق، معناه تبنّي موقف فكري أو تحرّر من طبيعة المرء ومشاعره، مما يجعل ممارسة الثانية مستحيلة. والإنسان الحديث الذي يدرك هاتين القوتين يكون في حالة توتّر كياني.

قلت في الفصل التاسع عشر، إن الثقافة الحديثة نوّعت منابعنا الأخلاقية، وأضافت حقلين جديدين للاستكشاف إلى الحقل الإلهي الديني الأول، هما: الطبيعة وقوانا الخاصة. وواضح أن أن كليهما تحوّلا بدخول النظريات التعبيرية في ثقافتنا. فالطبيعة صارت تُتَصوَّر الآن، منبعاً أيضاً، وإليها أضيفت قوانا. وعلاوة على ذلك، ربط المذهب التعبيري هذين الحقلين، بشكل مختلف عما فعله المذهب الإنساني التنويري، مؤداه أن استكشاف الذات واستكشاف الطبيعة يمكن إجراؤهما معاً. وهذا ما عقدَّ وأثرى، كثيراً، الحالة الأخلاقية الحديثة.

القسم الخامس

اللغات المصقولة

22

معاصرونا الفكتوريون

1.22

هذان التحولان الثقافيان المتعدِّدا الجوانب والكبيران، أعني التنوير والمذهب الرومنطيقي مع ما رافقهما من مفهوم تعبيري للإنسان، جعلانا ما نحن. طبعاً، أنا لا أعني بذلك فرضية سببيّة. وكما قلت، وكرّرت، إن نظام السببيّة يصعب تتبّعه في هذا الميدان. فإذا كنا بصدد البحث عن أسباب، فعلينا أن نذكر أشياء أخرى كثيرة جداً، مثل، الثورة الصناعية، ونشوء القومية الحديثة. فما أعنيه هو أن حياتنا الثقافية، مفاهيمنا الذاتية، ونظراتنا الأخلاقية ما تزال فاعلة في طلوع تلك الأحداث الكبرى. ونحن ما زلنا، وبشكل ملحوظ، نستنبط متضمناتها أو نستكشف إمكانيات فتحتها أمامنا، لنا. فما زلنا ننتظر ثوراناً ثقافياً كبيراً قد يخرجنا من فلكها، كما نشعر بأننا قد خرجنا من فلك المذهب الربوبيّ، للوك أو لهتشيسون، ناهيك عن أفكار خاصة بالقرن السابع عشر، مثل، حق الملوك المقدَّس. وليس الأمر مقتصراً على أننا لم نعد نعتقد بتلك العقائد: فلسنا، جميعاً، مجمعين على تعريف عقائد عصر التنوير أو المذهب التعبيري. فالمسألة تتمثَّل في أن تلك النظرات السابقة صارت غريبة، عندنا، ويصعب التصوّر في الخيال ماذا يمكن أن يكون حلَّ بها. فقد زال حدّ فاصل ما.

وقد نكون، الآن، ماضين لتخطي حدّ فاصل آخر، بالرغم من أني أشك بذلك.

غير أني أقول، إنه حتى لو كان ذلك هو الحاصل الجاري، فإننا ما زلنا في داخله، وعميقاً في داخله، لكي نراه بوضوح. وما زلنا. وبشكل غريزي، نتناول المفردات القديمة، تلك التي نحن مدينون بها لعصر التنوير وللمذهب الرومنطيقي.

ذلك سبب كون الفكتوريين قريبين منا. ومن بعض النواحي، نرى ، وبشكل طبيعي، أننا نشأنا بعيدين عنهم، وتجاوزناهم. وهذا يصدق، بنوع خاص عندما نعتبر أن أي شيء نعتقد به، يمثل المعتقدات والممارسات المميّزة للحداثة، وبعد ذلك نلاحظ، وبرضا، أننا تقدمنا بها أكثر من أسلافنا، في القرن الماضي. فالمساواة الشاملة مفهومة راديكالياً، كما تشهد على ذلك الإصلاحات الاجتماعية، والعداء للاستعمار، والحركات النسوية في القرن العشرين، والديمقراطية طبقت بشكل كامل. كل ذلك حق. غير أن الرائع والجدير بالملاحظة هو أن المعايير الأساسية، الأخلاقية والسياسية التي بها نهنىء نفوسنا، كانت، هي ذاتها، قوية في القرن الماضي. والأكثر إدهاشاً ولفتاً هو أن صورة التاريخ ذاتها، كتقدّم أخلاقي، و"تجاوزٍ" لسلفنا، التي تقع في أساس شعورنا الخاص بالسموّ، هي فكرة فكتورية.

طبعاً، كانت هناك مقاومات. وما كنت أقوله هو انحيازات وميول، لأنه يشمل قراءتها كبقايا محفوظة من زمنٍ سابق. ويمكن أن يُقال، إنه من داخل مجتمعات القرن التاسع عشر، لم يكن واضحاً أن التعابير الباقية الخاصة بالتراتبية هي بقايا هالكة من الماضي، وإن حقوق المساواة كانت موجة المستقبل. وأكثر من ذلك، فإن الذين تأثّروا بالتنوير وبالمذهب الرومنطيقي كانوا أقلّية، في البداية، واردين من الطبقات المثقَّفة في أوروبا وأميركا، وكانوا نسبة صغيرة من تلك الطبقات عندما يتجه المرء إلى الشرق، إذ كان هؤلاء أقل أهمية في مجتمعاتهم. فكان تاريخنا، منذ عام 1800 عبارة عن انتشار بطيء إلى الخارج وإلى الأسفل، لأنماط جديدة من الفكر والحساسيّة، إلى أمم وطبقات جديدة، وشمل الانتقال، في كل حالةٍ، نوعاً من تحوّلات متكيّفة للأفكار نفسها.

ومن الخطأ، والمثل النموذجي عن وهم مستعاد، اعتبار تلك المسيرة ضرورية، ولا بدَّ منها. غير أننا نقول، إنه، مهما كانت الأسباب، ومهما كانت المعارك التي كان يمكن أن تؤدي إلى نتائج مختلفة، فإن هناك استمرارية لافتة بين

أنفسنا وتلك الأمم والطبقات التي تأثَّرت بالطرق الجديدة، منذ نهاية القرن الثامن عشر ولاحقاً. وطبعاً، هذا ينطبق خاصة على الأقطار الأنجلو-ساكسونية[1].

أريد أن ألقي نظرة، أولاً، على تلك الاستمراريات، قبل التحوّل لرؤية الطرق التي بها تكيَّفت وتطوَّرت أفكار التنوير والحقبة الرومنطيقية، وكيف قامت وحوربت، في القرنين الأخيرين.

لقد نشأت أفكار أخلاقية معينة في تلك الفترة الزمنية الحاسمة، ولا تزال تشكل أفق نظرتنا الأخلاقية. فهناك شيء واحد أورثنا إياه التنوير، وهو الواجب الأخلاقي الذي يقضي بالتقليل من الآلام. ولم يكن ذلك، فقط، لحساسية ضد الألم، وحساسية أخلاقية مفرطة ضد صبّه ومشاهدته. وصحيح أن ذلك حصل، وبلا ريب، كما يمكننا مشاهدته في العديد من الطرق، خاصة في تخفيف قوانين العقوبات الذي ساعد التنوير على تحقيقه، وحدث ذلك، جزئياً، بتأثير من بيكاريا وبنتام وفيما عدا ذلك، نحن نشعر بأننا مدعوون إلى التخفيف من الألم، ووضع نهاية له. ومن ذلك ما نراه وقعاً هائلاً للحملات للتحرر من المجاعات، مثلاً، في زماننا. وجرت العادة على أن نتذمَّر من نقص الاهتمام ونذكر معترضين، أن المطلوب، غالباً، هو تغطية تلفزيونية مثيرة لمصيبة لإيقاظ ضمير العالم. غير أن هذا النقد ذاته يفترض معايير معينة للاهتمام الشامل. وتلك هي الراسية عميقاً في ثقافتنا الأخلاقية[2].

هنا، نرى القوة الموحَّدة لفكرتين أخلاقيتين كنا تتبعنا تطورهما عبر الفترة الحديثة، وهما: أهمية الحياة العادية، والمثال الأعلى الخاص بعمل الخير الشامل. **الأولى** جعل مسائل الحياة ذاتها وتجنّب الألم، ذات أهمية عالية، **والثانية** فرض واجب تأمينهما بصورة شاملة.

وهناك فكرة رئيسية أخرى كنا نراها تنشأ وتتطور، ألا وهي فكرة الشخص الحرّ ذي القرار الذاتي. وهذه حرية عُرِّفت، سلبياً، بانحدار أو بزوال جميع تلك الصور الخاصة بالنظام الكوني الذي يزعم أنه يعرِّف، جوهرياً، أهدافنا النموذجية ككائنات عاقلة. كما أنها عُرِّفت، إيجابياً، بقوى التفكير ذات القيمة المركزية عند الشخص الحديث، والتي تمنحه أو تمنحها الأنواع المختلفة. من الداخلية (الباطنية)، قوى العقل المتحرِّر، وملكة الخيال الخلاّقة. وإن المفاهيم المختلفة

للحرية، "السلبية" و"الإيجابية" مشادة على مواقف مختلفة من تلك القوى، وتعاريفها، فالنظريات "الإيجابية" المشادة، عموماً، على فكرة عن منبع داخلي، والنظريات "السلبية" كانت ناقدة نقداً عالياً جميع تلك الأفكار[3]. وباستثناء تلك الاختلافات، فإن ما هو شامل، في العالم الحديث، هو مركزية الحرية بوصفها خيراً.

وقد ولّد ذلك مع المثال الأعلى لعمل الخير الشامل، واجباً أخلاقياً آخر وذا رسوخ عميق، نحو العدالة الشاملة، وجد تعبيراً عنه، في القرن الذي نعيش فيه، في الإعلانات العالمية للحقوق. وقدَّمت لغة الحقوق الشخصية طريقةً لصياغة حصانات ومنافع مهمة معينة رسخت فكرة ما، أيضاً، عن كرامة الشخص الحرّ، لأنها عبّرت عن تلك الحصانات والمنافع كنوع من ملكية الشخص، يمكن أن يستشهد بها في قضيته الخاصة أو في قضيتها الخاصة.

وطبعاً، عملت أفكار الحرية والكرامة تلك، وبالاشتراك مع تعزيز الحياة العادية، وبشكل مستمر، على تآكل التراتبية وعزَّزت المساواة، وذلك في جميع أنواع الأبعاد، بين الطبقات الاجتماعية، والأعراق، والجماعات الإثنية والثقافية، وبين الجنسين. والأكثر لفتاً للأنظار، ساعدت على النشوء المستمر للديمقراطية بوصفها الشكل الشرعي للحكم السياسي، إلى الحدّ الذي أصبحت عنده، في أواخر القرن العشرين منبع المشروعية الذي لا مهرب منه، نعني: كل واحد، حتى أشدّ الأعداء، بدءاً من إنفر هوكسا (Enver Hoxha) إلى أوغستو بينوشيه (Augusto Pinochet)، اضطر إلى ادّعاء نوع ما من الديمقراطية في "الانتخابات" أو "الاستفتاءات العامة". وكل إنسان الآن، يوافق، مهما كانت مشاعره، على الرأي الأخير لجيفرسون (Jefferson) عند إعلان الاستقلال، والذي ألقاه قبل نهاية حياته، وهو: إنها "ستكون (لبعض الأقسام حالاً، ولأقسام أخرى لاحقاً، وللجميع، أخيراً) علامة إثارة الناس لتفجير الأغلال التي بها أقنعهم الجهل الرهباني والخرافة أن يقيدوا أنفسهم، ويأخذوا بنِعَم الحكم الذاتي وبركاته". فهي مشادة على "الحقيقة الواضحة وهي أن جماهير البشر لم يولدوا بسروجٍ على ظهورهم، ولا ولدت قلّة منهم مفضَّلة عن البقية وتلبس أحذية لها مهاميز وجاهزة لركوب تلك الجماهير بمشروعية من الله"[4]. ومهما كان إخفاق الناس في الحصول على نِعم الحكم الذاتي وأمنه، فإنه لا يوجد، الآن، مطمح آخر معلن وغير متّسق معه.

وبلغت جميع هذه الأفكار قوتها الكاملة في القرن العشرين. وكانت تعمل، وبوضوح، في المجتمعات الأنجلو - ساكسونية، منذ بداية القرن الأخير. فلنذكّر بالحملة العنيفة الكبيرة في إنجلترا لإلغاء تجارة العبيد، ولاحقاً، لإزالة العبودية ذاتها. وتحقق الهدف الأول في عام 1807، والثاني في عام 1833. وعلى المرء أن يدرك أن توقيت تلك التدابير اعتمد، أيضاً، على التطوّرات الاقتصادية، وأن بريطانيا استفادت من مركزها المعين ذاتياً، كحارسٍ للأخلاق الدولية عبر إطلاقها الحرية لأساطيلها البحرية للتدخّل في إفريقيا وأميركا اللاتينية. ومع اعتبارنا لكل ذلك، يبقى علينا أن نذكر وصول ظاهرة جديدة كل الجدّة، صارت عادية في عالمنا المعاصر، نعني: تحريك حركة مواطنين واسعة حول مسألة أخلاقية، بهدف تحقيق تغيير سياسي. وكان الناس واعين، في ذلك الوقت، أن شيئاً جديداً كان يحدث. وفي بيان، في عام 1823، عزت جمعية ليفربول المؤسسة حديثاً لإلغاء العبودية، نجاحها المنقطع النظير، في تحقيق "تحسّن" أخلاقي في "ممارسة جمع المجتمع ذاته في جماهير مثقفة، بهدف الوصول إلى خير معين معترف به، ومعرَّف، والذي سمح بأن يكون جوهرياً لسعادة الجميع"[5].

وهذه صيغة تكرَّرت، وباستمرار، في الحملة العنيفة في الولايات المتحدة المطالبة بالإلغاء، والحركات التي لا تحصى المطالبة بالاعتدال، ووصولاً إلى حركة الحقوق المدنية الأميركية الكبرى، في ستينيّات عام 1960 وبعدها. وعكست تلك الحركات، وساعدت، على نشر وتعزيز واجبات عمل الخير الشامل والعدالة الشاملة، والشعور بأن إدراكها جزء لا يتجزأ من حضارتنا.

هذا الإدراك ذو أهمية كبرى، لأنه يبيّن أن الوعي الأخلاقي الجديد لا ينفصل عن شعور معيّن بمكانتنا في التاريخ. ومن جديد، نقول إن أفكار الخير منسوجة مع أنماط السرد القصصي. وإن واجب عمل الخير عمل معه معنى يفيد أن هذا العصر قد جلب شيئاً عزَّ نظيره في التاريخ، وبالضبط، بإدراكه ذلك الواجب. فنحن نشعر أن حضارتنا قد قامت بقفزة نوعية، وجميع العصور القديمة تبدو لنا هازّة للمشاعر ومروِّعة بل بربرية بقبولها من دون كدر أو انزعاج بالآلام المصبوبة والموت الممكن تجنبهما بسهولة، وبالقساوة، التعذيب، إلى حدّ العربدة والمرح الصاخب، في عرضها. هذا الشعور بالإبداع التاريخي وُجِدَ، أيضاً، في بداية القرن الماضي. وإن بيان جمعية ليفربول الذي استشهدت به، أعلاه، اعتبر "العصر

الجديد... رائعاً ومتجاوزاً في ذلك أيّاً من العصور التي سبقته، وذلك للتحسين السريع واللافت الذي حدث وتحقق في الخُلُق والتصرّف الأخلاقي للبشر"[6].

وما زلنا اليوم، نشارك في الشعور بذلك الامتياز الأخلاقي بالنسبة لماضي الإنسانية الطويل، وفي مجموعة الأفكار الأخلاقية كلها، التي رسمت خطوطها فيما سبق. وربما كنا حذرين ومترددين في ذكرها أكثر من الليفربودليين (Liverpudlians) في عام 1823، وسبب ذلك الجزئي يَمْثُلُ في أن وحشيتنا، في هذا القرن، قد هزّتنا. غير أن ذلك لم يقضِ على الفكرة المفيدة أن معايير عليا، في الاعتبارات ذات الصلة، قد أدخلت في الثقافة الأخلاقية لحضارتنا[7]، بل أدهشتنا بالسهولة التي يمكن هزُّ تلك الحضارة بها. وجمهوريات مجتمعات شمال الأطلسي ما تزال تطبق معياراً مزدوجاً ضمنياً على القصص الوحشية التي قصفتهم بها وسائل الإعلام: فالزلاّت، حتى الصغيرة منها، لبعض المجتمعات، كانت تثير صدمةً وهياجاً غضبياً، في حين أن جرائم كبرى ترتكب في أمكنة أخرى لا تثير شيئاً، وذلك ما كان يتوقعه المرء. فرئيس جمهورية سوريا، الأسد، قتل عدة آلاف من الناس في مدينة حماه عندما كان يقمع ثورة للإخوان المسلمين، والعالم الغربي لم يحرِّك شعرة. والانخراط الإسرائيلي غير المباشر في المجازر في صبرا وشاتيلا في مخيمات اللاجئين الفلسطينيين، خلال الحرب في لبنان، أثار إدانةً أخلاقية، لم تذكر فيها بشكل كافٍ، في مجالها، القوى اللبنانية التي قامت بالقتل، فعلياً. وغالباً ما يتشكّى الإسرائيليون من هذا المعيار المزدوج، من دون أن يقدّروا أنهم هدف إطراء إثني، أو نقول بشكل أعمق، أنهم المستفيدون من النظرة المختارة التي نعتقد بها والخاصة بحضارتنا.

ونختلف، أيضاً، عن أسلافنا الليفربودليين (Liverpudlians) في الرفع المستمر للمطالب التي تنشأ من تلك الأوامر الأخلاقية. فعند معظم المثقفين اليوم، يجب أن تُرمى عقوبة الإعدام، كممارسة، في الماضي المظلم. إن متطلّبات الحداثة ازدادت، بينما الشعور بالكينونة استثناءً نوعياً ظلَّ كما هو.

يسهل جداً القيام بالحركة الفكرية التي تبعد ذلك بوصفه قطعة من وهم متعجرف. ولا شك في أن الكثير من الكبرياء والوهم موجود في صورتنا الذاتية. غير الصحيح، أيضاً، هو أن الحضارة التي نمت وخرجت من أوروبا الغربية، في

الأزمنة الحديثة، (وبعض مظاهرها، الآن، يمتد إلى ما وراء أوروبا) قد أضفت قيمةً استثنائية وممتازة، على المساواة، والحقوق، والحرية، والخلاص من الآلام. لقد رتَّبنا على أنفسنا مطالب عالية خاصة بالعدالة وعمل الخير الشاملين. والرأي العام الذي يؤكد على بعض "الأسباب" المحبَّبة أو الرائجة، ويهمل حاجات ومظالم صارخة، يمكنه أن يطبق هذه المعايير بطريقة انتقائية جداً. والذين يدافعون عن عديمي الضمير يحاولون دائماً، إبراز ذلك، كما لو أن وجود أوغاد آخرين يشكل عذراً لهم. والمنافحون عن جنوبي إفريقيا يقرعون جرس الإنذار من الشيوعية، والمدافعون عن الأنظمة الشيوعية يسألون نقّادهم، عن سبب عدم مهاجمتهم للدكتاتوريات العسكرية. والمقدِّمة التي يصدر عنها كل ذلك الدفاع الخاص هي أن التزامنا، حقيقةً، هو بالعدالة والسعادة الشاملتين. والنتيجة هي المناورة المضطربة التي تتهمنا بالانتقاء غير المنصف، حتى عندما نهاجم ما هو ظلم أثيم فاضح.

ولا يجب أن يشمل إدراك ذلك الالتزام الشوفينيّة التي نراها تكراراً، في عقائد مذهب الامتياز التاريخي.

وكانت تلك العقائد إثنية، من ناحيتين: الأولى، لأنها عزت إلينا تقييماً عالياً للمعايير التي حسبتها حضارتنا مركزية، واستنشقت هواءً صافياً من الرضا الذاتي خاص بكيفية كوننا ديمقراطيين، أو أحراراً أو متساوين أو خيريين بشكل شامل. والناحية الثانية، لأنها لم تدرك إمكانية وجود خيرات أخرى في حضارات أخرى معروفة أكثر ومطلوبة بكثافة أكثر مما عندنا. ويمكن للمرء أن يصحح هذين الخطأين ويظل يدرك أن الحضارة التي نشأت في أوروبا الغربية عرّفت خيرات لم تعرِّفها حضارات أخرى، ويدرك أيضاً، أن هذه، إذا نُظر إليها نظرة جدّية، فإنها ستضع مطالب متطرّفة.

يمكننا أن نتَّخذ نظرة تشاؤمية أو ساخرة عن تلك المطالب، ونعتبرها قطعة من نفاق موجود في أسلوب حياتنا، ووضعاً من التهنئة الذاتية لم نكن جديين حوله، أو يمكننا أن ننظر إليها، بطريقة نيتشويّة، بأنها مقصودة جدّياً، لكنها مدفوعة من الحسد والكراهية الذاتية، أو يمكننا، ومع الموافقة عليها، أن نبطل تأثيرها بوصفها مثالاً أعلى نائياً، فكرةً عقلية لا يمكن تحقيقها تحقيقاً كاملاً، في هذا العالم. ومقدار

ما من هذا الأخير ضروري للحفاظ على توازننا. وإذا وضعنا المطلب في شكل متواضع، فقد نشعر ببعض الأمن في الحقيقة المفيدة أن ممارسات عمل الخير موجودة في الإدارة البيروقراطية الحديثة للمجتمع على شكل التوفير الشامل لمنافع مختلفة مثلاً، وأيضاً، آليات الاحتكام، واستعادة الحقوق، وما شابه. والواقع هو أن الكثير من الجهد الذي غالباً ما ندعوه، بطريقة غير دقيقة، الديمقراطية الاجتماعية، قد صرف في بناء الاهتمام الشامل ببنية مجتمعاتنا وإجراءاتها.

غير أن هذا الشعور بالأمان لم يتجاوز المعرفة المتولِّدة فينا، وبشكل متزايد، في السنوات الأخيرة، بأن البيروقراطية تخلق مظالمها وإقصاءاتها، وأن الكثير من الآلام لم يحصل تخلّصٌ منه بمقدار ما صار غير منظور، بواسطتها. وليس يوجد إجراء مؤسَّس قائم يمكنه أن يلبّي الحاجة لاهتمام شامل. وإذا نظرنا إلى الأمر نظرة جدّية، أي، كدعوة للبقاء في الحركة لتلبيته، فسيكون هناك سؤال لا يمكن تجنّبه: ما الذي يبقي ذلك الدافع المستمر؟ وما الذي يمكننا من أن نتجاوز، بهذه الطريقة، الحدود التي نلاحظها، بصورة عادية، والخاصة بالعمل الأخلاقي الإنساني؟ وهذه الحدود واضحة بما فيه الكفاية. وهي تشمل عواطفنا المضبوطة، ومشاغلنا الذاتية المفهومة، والميل العام الإنساني إلى تعريف هُويّة الإنسان مقابل خصم أو جماعة خارجية.

وأنا أعتقد أن هذا هو أحد الأسئلة المهمة الذي يجب أن نطرحه على أنفسنا، اليوم، وأنا أريد أن أعود إليه، في الخاتمة. غير أن ما له أهمية ويخص هدفي، هنا، هو المعرفة المفيدة أن أي عقيدة تتعلق بالمذهب الاستثنائي الامتيازي التاريخي، أي اعتقاد بأننا نستطيع، ويجب، أن نرتِّب مطالب أقوى على نفوسنا مما كان في الماضي، يجب أن يحتوي، وعلى الأقل ضمنياً، على جواب ما عن ذلك السؤال. ويكون الجواب، في بعض الحالات غير ملفوظ أو مصاغ، بسبب رفض التنوير الإلحادي مواجهة مسألة المنابع الأخلاقية، غير أنه، علينا أن نفترض، على الأقل، وجود جواب ما، إذا كان يجب علينا أن ننظر إلى المطالب نظرةً جدّية.

والواقع يفيدنا بوجود أجوبة متعدِّدة، وهي تعكس النظرات المختلفة الخاصة بالمنابع الأخلاقية، التي شكل واحدها الآخر، جزئياً، وجزئياً عارض واحدها الآخر، في القرنين السابقين. وللحصول على نظرة واضحة إليها وعن

علاقاتها، علينا أن نعود إلى القرن التاسع عشر. فذلك التطور اتَّخذ أشكالاً مختلفة، وكان الأبرز وجود انفراق راديكالي بين المجتمعين، الأنجلو-ساكسوني والفرنسي. وكان الشعور بالتقدم، في المجتمع الفرنسي، "علمانياً"، وقوياً، وكان يعارضه الذين وقفوا مع الكنيسة. غير أن المذهب الاستثنائي الامتيازي، في إنجلترا وأميركا، كان مزيجاً من الأفكار المسيحية وأفكار التنوير. أما فكرة التقدم والتأكيد على التحسين المخطَّط عقلانياً، فقد جاءت من التنوير. وظلَّ مصدر الوحي والقوة المحركة الإيمان المسيحي، وبمقدار كبير، ومعنى المذهب الاستثنائي الامتيازي ارتبط بالحضارة المسيحية[8] (أو، بالبروتستانتية، غالباً).

وفعلياً، نقول، إن الحملة العنيفة المضادّة للعبودية نشأت، جزئياً، في حركة ناهضة، بادر بها وليام وِلْبرفورس (William Wilberforce) وكلافام سكت (Clapham Sect)، وكانت محاولة لإحياء المسيحية البروتستانتية، في وجه الإلحاد المتزايد، في الطبقات المثقفة. وافتكر وِلْبرفورس أنه أدرك إلى أين يمكن أن يؤدي ذلك النوع من الانحطاط الفكري والأخلاقي، في فرنسا المعاصرة، فكتب قائلًا: "الأساليب انحطت، الأخلاق فسدت، وساد الانغماس في اللذات والإسراف، وقبل كل ذلك، أضعفت الثقة بالدين". غير أن المسيحية لا تزدهر من جديد إلا من قلبها، "عمل الخير الفعلي"[9]. والواقع هو أن ذلك الازدهار نجح. فالحقبة الفكتورية كانت، وبشكل عام، أكثر تقوى وأكثر اهتماماً بحالة الدين مما كان عليه القرن الثامن عشر. غير أن الإيمان الذي نشأ من ذلك التجدّد كان مختلفاً، وبشكل لافت عن ما كان قائماً قبل التنوير ـ ومن بين الطرق الأخرى كان مختلفاً باهتمامه العملي القوي.

تلك الحملات العنيفة الأخلاقية، بدءاً من الحركة المضادّة للعبودية، ألقت بعض الضوء على العلاقة المعقّدة بين المنابع الأخلاقية الدينية والعلمانية، على الأقل، في الثقافات الأنجلو - ساكسونية. وقد سبق لنا أن رأينا كيف أعيد تعريف مطالب الإيمان المسيحي لإدخال جرعة كبيرة من الإصلاح الاجتماعي، غالباً ما كان يفهم بمفردات الحساب النفعي. وقد قام ذلك التغيير على تقليد سبق وجوده في المذهب البروتستانتي الإنجليزي الذي يعود إلى الربط الكالفنيّ القوي بين التقوى، والتجدّد، والحياة الاجتماعية المنظَّمة. وقد أدخل هذا،

دائماً، عنصراً قوياً من حب المرء لأخيه، وهوما لم يكن محتاجاً إلا التوسيع اتّساقاً مع المكتشفات والقدرات الجديدة لعصر التنوير. وإن جذور المذهب التطهري تشرح ذلك المزيج الخاص المؤلف من الراديكالية، الإصلاح الاجتماعي، والتشدّد الأخلاقي، وهي الصفات النموذجية للحركات الناطقة باللغة الإنجليزية. وإن إبطال العبودية، في الولايات المتحدة أوجد الكثيرين من ذات الشعب الذين عملوا، لاحقاً، في حركات معتدلة. وإن الشعور بالاستثنائية الممتازة للعصر المسيحي الجديد جمع معاً أشياء، مثل، الوحشية، والتعذيب، والخشونة، والسكر، واختلال فيزيائي عام، بوصفها سِماتٍ يجب على الأزمنة الجديدة أن تتجاوزها[10].

وفيما عدا ذلك، فقد أظهرت الحركات شيئاً من العلاقة المعقَّدة وذات الاتجاه الثنائي بين المنابع الأخلاقية المسيحية والعلمانية. فمن ناحية، كانت القوة المحرِّكة للحركة البريطانية المضادّة للعبودية ومذهب الإبطال أو الإلغاء الأميركي، دينية. والحق يُقال، إنه يصعب تصوّر حصول تلك الحركات على قوة الالتزام ذاتها، والهدف نفسه الذي لا يُغلب، وذات الرغبة في التضحية بذلك الوقت خارج ذلك النمط الديني، في المجتمعات الناطقة باللغة الإنجليزية. وبالرغم من أن الفلاسفة كانوا ضد العبودية، بشكل عام، فإن كثيرين منهم لعب، متلهياً، بالنظريات العنصرية. فهيوم على سبيل المثال، رأى أن ذوي البشرة السوداء عنصر أدنى. وإن السماح بمثل هذه الفروقات العنصرية بدا وكأنه طريقة أخرى من طرق خلع الكتاب المقدَّس من مركزه، بغية الإفساح للعلم التجريبي الحسّي. وإلى الآن لم يكن لذلك نتائج عملية مهمة، وتبدو وكأنها كانت مدفوعة كتظاهرة مضادّة للمسيحية، وليس إلا. ولم يحصل إلا في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين أن أنتج ذلك المذهب العلمي بعض الوحوش الحقيقية، الموجودة منذ حدوثه، بآثارها المروِّعة[11].

وبالعودة إلى القرن الثامن عشر، نقول، كان المؤمنون هم الذين شعروا بأنهم مدعوون للدفاع العاطفي القوي عن وحدة الجنس البشري. والمسيحيون هم الذين كانوا القوة المحركة في قضية الإبطال أو الإلغاء، على طرفي المحيط الأطلسي.

وكان ممكناً أن تكون الحركات نفسها مناسبات للهرطقة، إن لم نقل للعلمانية. وكان ذلك، جزئياً، لأن الذين انخرطوا فيها كانوا، وغالباً ما كانوا، متورطين ومشوَّشين برفاقهم الدينيين المحافظين، الذين غالباً ما كانوا في مواقع السلطة. وكان العداء للعبودية، عند الذين انخرطوا، وبعمق، في الحملات العنيفة، مسألة جوهرية للمسيحية، واعتبرت أي تسوية بمنزلة الخيانة. وإن التحفظ في الكلام أو الإدانة من قبل المؤسسة كان، غالباً، ما يدفع الملتزمين بالإلغاء إلى الثورة.

والواقع هو أن شيئاً من الديالكتيك ذاته كان دائراً في داخل الكنائس، وهو الذي ساعد، أصلاً، على توليد التنوير الإلحادي. ومن منظور كالفنيّ واحد، يبدو أن التطابق المتطرِّف مع القضية، قد يؤدي إلى الخطأ البابوي الساعي إلى الخلاص في الأعمال. ومن منظور الإلغائي الإبطالي الملتزم، بدا أي شيء أقل من الالتزام الكامل ارتداداً عن الإيمان. والمنظوران لا يوجدان معاً. غير أنه، بمقدار ما تُقبل تلك النظرة الأوغسطينية المتطرفة كتعريف للإيمان المسيحي، ويقبل عموماً، أن التكريس الكلي للإصلاح العلماني يكون ذا وضع غير مرتاح مع ذلك الإيمان، نقول، بذلك المقدار، قد يشعر الملتزمون بالقضية بأنهم مجبرون على أن يكونوا خارج المسيحية الأرثوذكسية، بقوة ذلك الالتزام، ذاتها. والمفارقة تَمْثُل في أي الدافع والرؤية الدينيين قد يدفعان الناس إلى خارج الاعتقاد الديني.

شيء من تلك الضغوط يمكن الوقوع عليه في سيرة حياة الوزير الأميركي الإبطالي الإلغائي هنري كلارك رايت (Henry Clarke Wright)، قال مؤكداً: "المسيح هو أمير الإصلاحيين... وأيضاً، هو أمير السلام". وقد أغضبه اشتراك المؤسسة في جريمة العبودية واضطهادها وليام لويد غاريسون (William Lloyd Garrison)، وراح ينحو نحو نظرات هرطقية. فكتب كراسة حملت عنوان: "الكتاب المقدَّس، إن تعارض مع الحقيقة الواضحة ذاتياً، يكون كذباً واضحاً ذاتياً". وأعلن أنه "كان فولتير، في الروح وفي الممارسة، أقرب إلى مملكة السماء من الكهنة الممسكين بالعبيد في أميركا"[12].

يمكننا أن نرى، هنا، تحولاً نحو معارضة ذات دعم متبادل، فيها تقوّي المسيحية الأوغسطينية المتطرفة المرتكزات الأخلاقية للإلحاد، وهذا، بدوره،

يعمِّق شكوك المؤمنين الأوغسطينيين المتطرفين بالإصلاح المدني العلماني. وكان مثل هذا الاستقطاب واضحاً في التنوير الفرنسي. والتحوّل نحوه كان واضحاً ومنظوراً في أوساط المسيحيين الملتزمين اجتماعياً ـ لاحظْ، مثلاً، المبشّرين الصينيين في زماننا الذين صاروا شيوعيين.

وحدث شيء مهم جداً، في القرن التاسع عشر، عندما خرج هؤلاء الإصلاحيون وآخرون متجاوزين حدود الاعتقاد الديني. غير أنه من الخطأ الظن بأن ذلك كان جزءاً من تحرّك سلس، مستمر، ذي وجهة واحدة نحو "العلمنة"[13]. فقد كان الدافع البدئي في أساس الإصلاح دافعاً دينياً عميقاً، وظلَّ شيء من ذلك قائماً. وليس بمقدور ذلك أن يقدِّس القضية العلمانية. وقد يكون الدافع الديني واضحاً في موجات الإصلاح اللاحقة التي كانت، وبمعنى ما، حاملة إرث الحملات العنيفة الأولى المضادّة للعبودية، كما يمكننا أن نرى ذلك عند قائد مثل وليام جيننغز بريان (William Jennings Bryan) في أواخر القرن، وبشكل أكثر لفتاً للنظر في حركة الحقوق المدنية، في ستينيّات عام 1960 التي لعب فيها قسس بروتستانتيون مثل ذلك الدور القيادي، وكان مارتن لوثر كنغ (Martin Luther King) أبرزهم وفي بريطانيا التي كانت أكثر علمانية من سواها، كان قائد حملة نزع السلاح النووي، وإلى وقت قريب، قسّاً برتبة مونسينيور. والتوجه العلماني ذاته كان في وسط بعض الشبّان والشابات، في حركة الحقوق المدنية. غير أن ما تجب ملاحظته هو عودة القيادة الدينية وتكرارها، في تلك القضايا، التي استدعت التزاماً أخلاقياً عميقاً.

2.22

وهناك شيء مهم ولا يمكن العودة عنه حدث في القسم الأخير من القرن التاسع عشر مع ظهور الإلحاد في الأقطار الأنجلو - ساكسونية. عندئذٍ، نراها انتقلت من أفق كان فيه الإيمان بالله، بشكل من الأشكال، غير قابل للتحدّي، إلى حالتنا الحاضرة، حيث غدا الإيمان بالله خياراً من بين خيارات أخرى، وصارت المنابع الأخلاقية متعددة ومختلفة أنطولوجياً. والمجتمعات اللاتينية سبق لها أن قامت بالتغيير المفاجئ، وفي فرنسا، شهد التنوير والثورة التغيير الحاسم. أما في إنجلترا والولايات المتحدة، فقد حصل ذلك، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وفي القسم الأول من القرن تحول المدّ إلى جزرٍ قوي، هناك، نحو

الأرثوذكسية ـ وكان البروتستانتيون من طائفة كلافام (Clapham) جزءاً من تلك الحركة ـ ولم يعد المذهب الربوبيّ رائجاً، لفترة من الزمن. وعندما انحسر مدّ الأرثوذكسية، من جديد، في الجزء الأخير من القرن، ذهب إلى أبعد من مذهب الربوبيّة. فصار الإلحاد، أو "اللاأدرية" هو الخيار، الآن.

إن البحث في ذلك التغيّر كما حصل في إنجلترا وأميركا يساعد على توضيح حالتنا الحاضرة. ويمكننا أن نرى، هنا العودة إلى حدوث شيء من ردود الفعل ذاتها التي كانت في أساس التنوير الإلحادي، كما وصفت في الفصل التاسع عشر. وكما قلت، حينئذٍ، فإن فهمنا للطبيعة الأخلاقية لردود الفعل تلك محاط بضبابيّة من الفكرة الواسعة الانتشار والمفيدة أن فقدان الإيمان الديني تَبِعَ كنتيجة لازمة لنشوء "العلم" أو لتطوّر الاقتصاد الحديث. وقد اعتقد الكثيرون من الملحدين بما يشبه هذه القصة، ولا ريب في أن هذا عكس نظرتهم، كما سوف نرى، لكنه لا ينوِّرها.

وغالباً ما تقدَّم شروح لهذين النوعين، اليوم. فإما أخلى الإيمان الطريق للعقلانية العلمية، أو كان ضحية للتصنيع، وتطور مجتمعنا المتحرك، التكنولوجي. أو، يمكن جمع الشرحين. فلسلي ستيفن (Leslie Stephen)، الذي كان أحد روّاد الإلحاد الفكتوري، اعتقد بشيء شبيه بتلك النظرة. فاعتقد بأن نوعاً من العقلانية العلمية لا بدَّ من أن يربح، في الأخير. "إذا كيَّف الجنس البشري نفسه، بصورة تدريجية، مع بيئته، فلا بدَّ من أن تنجذب معتقداته نحو ذلك الشكل الذي يصير فيه العقل انعكاساً مضبوطاً للعالم الخارجي". فلا بدَّ من أن يذوي الدين، في نهاية المطاف. ومع ذلك، اعترف بوجود عوامل أخرى لها دور: "غير أن القوى الكبرى قد تعمل ببطء، وليس إلا بعد قلاقل كثيرة وتذبذبات مستمرة طويلة، ينتقل العالم من وضع توازنيّ إلى آخر"(14).

والواقع هو أن هذين الشرحين، ولندعهما العلمي والمؤسَّسي، يسهل جمعهما، لأنهما يشتركان بمقدِّمات معينة. وهذا يتَّضح عندما يقوم الإنسان بالتوسع في سبرهما.

يجب أن يكون واضحاً أن الشرح المؤسَّسي غير كافٍ. وهذا لا يعني القول، إن التغيّرات الكبرى في المجتمع لم يكن لها نتائج مهمة لما نؤمن به. وهل يمكن

ذلك؟ فالتضييع، والتمدّن، والتركّز، ونشوء المجتمع التكنولوجي، وما يمكن أن ندعوه "العلمنة"، بمعنى ضيق ـ أي، ليس التغيّر الكلّي للنظرة التي نحاول أن نوضحها، وإنما النقلة التي أخذت مظاهر عديدة للحياة الاجتماعية، إلى خارج مدى نظرة المؤسسات الكنسية، في القرنين الماضيين، نعني: كل ذلك غيّر حياتنا. فلم يكن بإمكان كل ذلك إلا أن يغيّر طريقة نظرنا إلى الأشياء. غير أن الارتياب يمثل في الأطروحة المفيدة أنه يؤلف شروطاً كافية لخسارة الإيمان الديني. وما إذا كان له تلك النتيجة يتوقَّف على ما يحدث في الثقافة، أعني: معنى الإيمان الديني، طبيعة بدائله الممكنة، والتوتّرات التي يخضع لها. وقد يكون رفض التضايف البسيط وراء الشرح المؤسَّس، عندما كانت تلك التغيّرات الاجتماعية تنتشر متجاوزة الغرب، ومولِّدة نتائج مختلفة، في أمكنة أخرى.

فما الذي سيجعل التضايف البسيط صادقاً؟ فلو كان الإيمان الديني مثل إيمان هبائيّ خداعي ما لا تعطي طبيعته الخاطئة إلا مجموعة من الممارسات، فلا بدَّ، عندئذٍ، من أن ينهار مع زوال هذه المجموعة، وقمعها من الآخرين، كما حصل مع معتقدات خاصة معينة لها علاقة بالروابط السحرية. إذاً، ذلك هو الافتراض الذي غالباً ما عزَّز الشرح المؤسَّسي. غير أن هذا، وبالضبط، ما هو مفترض في الشرح العلمي، وذلك سبب انسجامهما. ويمكننا وصف الوضع بهذه الطريقة. أي شرح مؤسَّسي لتغيّر في النظرة يحتاج أن يكمل بشرح ما للخلفيّة الثقافية. وإن الفرضية العلمية البسيطة المفيدة أن الدين يذوي في وجه العقلانية العلمية تخدم خلفيّة الشرح المؤسَّسي. وإذا كان هذا لا يُصدَّق، فإننا نحتاج لشيء نضعه في مكانه.

وعلى بساطتها وفجاجتها، فإن الأطروحة العلمية نالت بعض اللون من ألوان المصداقية من الدراما الواقعية التي تكشَّفت في الحقبة الفكتورية. وفعلياً، كانت هناك معركة بين الثيولوجيا والعلم، خسرتها الثيولوجيا. وشعر فكتوريون كثيرون بأنهم مجبرون على هجران إيمانهم، ضد تعلّقاتهم ورغباتهم العميقة. فنظرتنا إلى العلاقة بين الإيمان والإلحاد، في الأقطار الناطقة باللغة الإنجليزية ما تزال تتَّسم بهذه المعركة التأسيسية، وهي صارت مبهمة وعويصة، من نواحٍ عديدة، بسوء فهمنا لها.

لقد كانت معركة العلم حقيقة كفاية. وقد حصلت خطوات هائلة واسعة، في القرن الأخير، في طريق فهمنا علم الجيولوجيا، خاصة فهم عمر الأرض الهائل، والأهم تمثَّل في فهمنا علم البيولوجيا. وفي حالة البيولوجيا، سمحت إمكانية الشرح العميق، وحتى الشرح الميكانيكي، المجالَ لظواهر الحياة. ونشأ معنى جديد للطبيعة التي نقيم فيها، بأنها هائلة بأبعاد عدة: ليس في الفضاء، فقط، وإنما في الزمان أيضاً، وأيضاً في بعدها الخاص بتكوينها المجهري والدقيق. وقد اجتمع البعد الزمني الجديد والاتجاه الجديد في علم البيولوجيا ليولِّدا الوقع الانفجاري لنشر نظرية داروين، في عام 1859. واستمر ذلك في قرننا مع وقع شبيه لنظريات فرويد، بعد نصف قرن.

كان لداروين نتائج مدمِّرة للإيمان، بسبب البُنى الفكرية التي صار يرسم فيها الإيمان، وبشكل رئيسي، لا حصري، في الأقطار البروتستانتية. وفي القرنين السابقين حصل استثمار هائل للحجة المعتمدة على وجود خطة مصحَّحة، بوصفها برهاناً على وجود الله. وقد رأينا كم كان ذلك مركزياً للمذهب الربوبي، لكن كان له تأثير فعلي عند جميع الميول في الكنيسة. وشخصية أرثوذكسية متطرفة، مثل، كوتون ماذر (Cotton Mather) الذي قال، في أوائل القرن الثامن عشر أن "الموجود الذي يجب أن يكون أعلى من المادة، وخالق المادة وحاكمها كلها، هو واضح في كل مكان" وإن "الإلحاد هو الآن، وإلى الأبد مطارد ومستهجن في العالم"[15]. وداروين الذي تمكن من أن يبيّن وجود تصميم من دون مصمِّم، فتح ثغرة فاغرة فاها، في ذلك الأسلوب من التفكير كله.

وبالإضافة إلى عدم الحصانة، كان هناك اتجاه نحو الحرفية الإنجيلية في الكنائس البروتستانتية والمعنى الدفاعي التسويغي الحاسم الذي أضفيَ على أعاجيب المسيح بوصفها برهاناً على مصداقيته، وهو ما أكَّده لوك وآخرون. وهذه الأمور وعوامل أخرى، أيضاً، أظهرت مكتشفات علم القرن التاسع عشر تبدو متعارضة تعارضاً كلياً مع الإيمان المسيحي بشكل ليس بذلك الوضوح، اليوم.

كانت تلك ظروفاً مثيرة، إلا أنها لم توفِّر الشرح الكلي ليقينيّة التصادم بين العلم والدين والذي كان أقوى في أوساط الملحدين. فما الذي جعلهم متأكدين؟

من الناحية الفكرية نقول، كانت المسألة تختص بأطروحة من النوع الذي دللت عليه بكلمة "المذهب العلمي"، الذي يمكن صياغته بالقول، إنه الاعتقاد بأن مناهج العلم الطبيعي وإجراءاته، كما وضعت، زمانئذٍ، تكفي لتأسيس جميع الحقائق التي نحتاج تصديقها. وما الذي جعلهم يصدقون ذلك؟ لا أسباب وجيهة حاسمة، لعدم وجود مثلها. ولا شيء يؤكد لنا أن جميع المسائل التي علينا أن نصوغ عليها مذهباً هي مسائل باتّة، بتلك الطريقة. فالمذهب العلمي ذاته يحتاج ويتطلّب قفزة إيمان.

والذي يقوّي هذا الإيمان هو رؤيته الأخلاقية الخاصة. وهنا نقترب من صورة غير محرَّفة عن دراما الإلحاد الفكتورية. وهي ليست استبدالاً بسيطاً لعدم وجود علم بوجود للعلم، ولكنها نظرة أخلاقية مقاتلة جديدة ناشئة من النظرة القديمة تحتل مكانها إلى جانبها بوصفها بديلاً مقاتلاً.

وهذه النظرة هي أحد المكوِّنات الرئيسية للثقافة المعاصرة. وما له قيمة مركزية بالنسبة إليها هو **أخلاق الإيمان** (وهو عنوان كتاب مؤثِّر في الفترة الفكتورية الأخيرة)[16]. يجب على الإنسان أن لا يعتقد بما ليس لديه دليل كافٍ عنه. وهناك مثالان علويان يظهران معاً لتعزيز هذا المبدأ. الأول، هو الحرية العقلية المسؤولة ذاتياً، التي بحثتها، تكراراً، في هذه الصفحات. وواجبنا أن نقرِّر الدليل من دون الخضوع لأي سلطة. والثاني، هو نوع من البطولة، بطولة الإلحاد، أعني، الرضا الروحي بمعرفة أن الإنسان قد واجه حقيقة الأشياء، مهما كانت كئيبة ولامواسية.

هذا الموضوع يتكرر، وباستمرار، في كتابات الحقبة الزمنية. فصاموئيل بتنام (Samuel Putnam)، الوزير السابق، لم يتوان عن رؤية "الهاوية اللامتناهية التي ستختفي فيها البشرية من دون "بريق أمل" واحد. لقد ثار قائلاً: "آهٍ لضعف الدين وزيفه، في منظر هذا المصير المرعب"، هذه "الحساسية العاطفية الجبانة"[17]. ففي اللحظة ذاتها التي يدرك فيها الإنسان شرَّ حظّه، في تلك اللحظة ذاتها تظهر عظمة وجوده. لأنه يستطيع أن يحب، يستطيع أن يتحمَّل، ويستطيع أن يموت من دون رعب". ولطالما تكلم الفكتوريون عن "الشجاعة" المطلوبة لمواجهة الحقيقة العارية[18].

إذا كان المرء لا يمكنه الإيمان، فإن الأمانة تتطلّب أن يُعلن إنسانٌ ذلك.

وقد أظهر اللاأدريون قرابتهم الفكرية من المسيحية البروتستانتية، التي منها نزل الكثيرون منهم[19]. واتَّهم تشارلز إليوت نورتون (Charles Eliot Norton) المؤمنين بارتكابهم "الخطيئة العظمى"، خطيئة "الإيمان المجاهر به غير المخلص". وتوماس هكسلي (Thomas Huxley) بنى ثقته بالمستقبل على هذه الفكرة: "مهما صارت ذرّيتنا سيئة، فإنه طالما ظلّوا متمسكين بالقاعدة الواضحة المقيدة عدم التظاهر باعتقاد بما ليس لديهم سبب لاعتقاده لأنه قد يكون لمصلحتهم أن يتظاهروا كذلك، فإنهم لن يبلغون أسفل أعماق الخلود"[20].

أخلاق من هذا النوع تستدعي شيئاً من قبيل المذهب العلمي، أي، حداً فاصلاً بين ما لدى الإنسان من سبب لتصديقه، وما يتعدّى هذا القيد. فالعالم الذي تكون فيه أهم المسائل محاطةً بالأسرار والألغاز سوف يقضي على تلك الدعوة الأخلاقية العالية. فما يحتاجه المرء، من الوجهة المثالية هو مبادئ واضحة، مثل مبادئ المنهج العلمي، يمكن أن تفصل الغنم عن الماعز في حقل المعتقدات التي تحاول أن تستكنّ في عقولنا. هذا المعنى الواضح وضوحاً كلياً للحدّ بين ما هو مسموح وما هو غير مسموح هو علامة قويّة أخرى لميراثهما البروتستانتي. فالإبستمولوجيا والتوهج الأخلاقي متداعمان.

ترتبط أخلاق الإيمان عبر العلم بقوة رئيسية ثالثة متمثِّلة في مطلب عمل الخير. وتماماً كما حصل في حالة التنوير الإلحادي، ارتبط العلم، عند الفكتوريين بالتقدّم في التكنولوجيا، وبالتالي، بالتحسين الإنساني، وهو تقليد يعود إلى بايكون. وهكذا، نجد أن التحوّل من الدين إلى العلم لم يقتصر أثره على الدلالة على صفاء روحي أعظم وشجاعة أكبر، وإنما جمعهما، أيضاً، مع مطالب التقدّم الإنساني والسعادة الإنسانية. والحق يُقال، إن شجاعة مواجهة عالم غير مقدَّس يمكن اعتباره تضحية أراد اللاأدريّون أن يؤدوها للتحسين الإنساني. وبكلمات ملحد أميركي، لقد علَّمتنا "فلسفتهم العظيمة أن لا نتطلَّع إلى نفوسنا وأعبائنا في المسيرة المتقدِّمة للجنس البشري". وكما كنا رأينا عند بنتام والتنوير الإلحادي، وُجِدَ كثيرون احتفوا بالفكرة المفيدة أن مواجهة العالم الذي لا إله له يحرِّر مدَّخرات من عمل الخير الموجودة فينا. وبكلمات أميركي آخر: "في اللحظة التي يفقد فيها الثقة بالله أو الخلود في العالم" يصير "معتمداً على نفسه أكثر

من قبل، وتزداد شجاعته، كما يعظم توقه للمساعدة، حيث لا يكون ممكناً إلا المساعدة الإنسانية"[21].

بعض هذه الأفكار الرئيسية اجتمع في بيانٍ مؤثِّرٍ ورد في رسالة كتبها توماس هكسلي. فقد تكلم عن شبابه اللاأخلاقي، وإصلاحه بعد ذلك، وتساءل عمّا أحدث ذلك، "الأمل بالخلود أو بجزاءٍ مستقبليّ؟". ذلك لم يكن له دور:

"كلا، يمكنني، وبالضبط ما كان يجري. فقد قادني كتاب كارلايل: **الخيّاط المعادة خياطته** (*Sartor Resartus*) إلى معرفة أن الشعور الديني العميق يتسق مع الغياب الكامل للثيولوجيا. وثانياً، وفَّر لي العلم ومناهجه مكاناً مستقراً ومستقلاً عن السلطة والتقليد. وثالثاً، فتح الحبّ كياني على نظرة شعوراً عميقاً بالمسؤولية"[22].

وقد وجدت أخلاق بديلة وقوية قضت على مثل تلك الثغرة في الدين الفكتوري. ولم تكن المسألة مسألة عدم اتّساق منطقي بين العلم والإيمان، وإنما ذلك المطلب الأخلاقي المهيب والمتعجرف بعدم الإيمان الذي أدّى بفكتوريين كثيرين إلى الشعور بأن عليهم أن يقلعوا عن الإيمان بآبائهم، ولو بأسى.

ولم يكن وهم المذهب العلمي قوياً بسبب الميدان الخاص الذي جرى فيه لعب تلك الدراما الإلحادية، في القرن الماضي، فقط. فقد ولَّدته أخلاق الإيمان ذاته، كما حاولت أن أبيّن. وهذا يدفعنا نحو نوع آخر من المذهب العلمي، ويبهم بالتالي، دوافعه العميقة. وهذه ما تزال ظاهرة على السطح في كتابات المؤسسين، وذلك سبب تعويضنا بالعودة إليها. أما أي إقرار بالبعد الأخلاقي فقد تمَّ قمعه كلياً، عند أتباعهم الكثيرين في القرن العشرين.

ومن الأمثلة اللافتة كان السوسيوبيولوجي إدوارد و. ولسون (Edward O. Wilson) ففي كتابه: **حول الطبيعة الإنسانية** (*On Human Nature*)، يذكر أن المذهب العلمي قد ابتلع، تماماً، الأخلاق، وفعلياً، قُدِّم لنا شرح اختزالي شديد عن الأخلاق. فالانتقاء الطبيعي يجعل بعض الميول تستجيب بقوة، وكذلك بعض "المشاعر الشجاعة"، التي هي "غير واعية وغير عاقلة بمقدار كبير".

"ومثلهم مثل كل إنسان آخر، يقيس الفلاسفة استجاباتهم العاطفية الشخصية لخيارات مختلفة كما لوكانوا يستشيرون كاهن وحي خفيّ.

أما ذلك الكاهن فيقيم، عميقاً، في المراكز العاطفية في الدماغ، والأرجح في داخل نظام الأطراف... فالاستجابات العاطفية الإنسانية والممارسات الأخلاقية العامة المشادة عليها قد تمَّت برمجتها لدرجة كبيرة بالانتقاء الطبيعي في آلاف الأجيال"[23].

أو نضيف:

"السلوك الإنساني ـ مثل الطاقات العميقة الخاصة بالاستجابة العاطفية التي تقوده وترشده ـ هو التقنية غير المباشرة التي بها حفظت وستحفظ المادة الجينيّة الوراثية الإنسانية كما هي. والأخلاق ليس لها وظيفة أخرى أخيرة يمكن إثباتها"[24].

طبعاً، لا يمكن الدفاع عن موقف اختزالي من ذلك النوع، ونقصد بمعنى عميق، أي لا أحد يقدر، فعلياً أن يعيش به، وبالتالي، فإن أفضل وصف متاحٍ لما نعيش به لا يمكن أن يكون إلا مختلفاً. وهذا ما يظهر في نهاية الكتاب، حيث يقدِّم لنا ولسون رؤيته الأخلاقية بلامبالاةٍ عالية بالتناقض. فيعترف بأنه تأثر، وبعمق، "بملحمة التطور"، خاصة، بقصة نشوء الإنسان الرائع بإبداع العقل النفعي ورؤيته الواضحة. فما يستدعي احترام الإنسان لا يقتصر على نجاحه، وإنما صعوده إلى ذلك النجاح عبر توسيع معرفته ورؤيته. "فروح العلم البروميشيّة (Promethean) تعني تحرير الإنسان بتوفير المعرفة له ومقدار من السيادة على البيئة الطبيعية".

هذه المعرفة الكبرى والرؤية العظيمة بدورها يستطيعان أن يغيّرا مطامحه. فقد بنى نظرة شاملة ربطت مساره الماضي بالمستقبل الذي طمح إليه. فالعصر العلمي، بعد أن أزاح أساطير البشر التقليدية ورماها،

"يبني ميثولوجيا المادية العلمية بواسطة الوسائل التصويبية للمنهج العلمي، والموجَّهة بلجوء عاطفي متعمَّد ودقيق إلى أعمق حاجات الطبيعة الإنسانية، والمعزّزة بالآمال العمياء بأن الرحلة التي نقوم بها الآن، ستكون أبعد وأفضل من التي أنهيناها، قبل قليل".

وللنجاح في ذلك، علينا أن نتحرَّر من ولاءاتنا وروابطنا الخاصة والضيقة، وعلينا من نكون قادرين على روئية أنفسنا كجزء من الصورة الكبيرة.

"الطبيعة الإنسانية تلوينا نحو موجبات الأنانية والقبليّة. غير أن نظرة مستقلة على مجرى التطوّر الطويل المدى يجب أن تسمح لنا أن نرى ما وراء عملية الانتقاء الطبيعي المقرّرة والعمياء، ونتصور مستقبل جيناتنا الوراثية على خلفية الجنس البشري كله. وهناك كلمة مستعملة، بطريقة حدسية وتعرِّف هذه النظرة، وهي: النبالة. ولو أن الديناصورات أدركت فكرة أنها قد تبقى على قد الحياة. كان يمكن أن تكوننا"[25].

"نبالة" ولسون أدخلت بعضاً من المثل العليا التي كنت أصفها، أعلاه. فهي تشمل شجاعتنا على إبعاد أنفسنا عن المنظور المحدود، عن الأسطورة المتملِّقة والمؤاسية، لرؤية الصراع الطويل الزمان من أجل البقاء ككلّ، والتحرك بعدئذٍ، لتجاوز الأنانية والمتابعة إلى ذرى أعلى. فهو نوع من الحرية ذات المسؤولية، وتجاوز للخصوصية، وهو يقع في أساس فعاليتنا، وهو ما يجب أن نتعهَّده. فالرؤية الأخلاقية تشتعل في قلب الإبستمولوجيا.

وتضع "نبالة" ولسون في الصدارة، أيضاً، شيئاً آخر. وما دعاه الفكتوريون "الشجاعة" التي تمكننا من مواجهة الحقيقة، لها ناحية أخرى أيضاً. فنحن لا نتجاوز فقط، رغبتنا الشديدة في الراحة والأمن، بل نرتفع، أيضاً، إلى ما وراء منظورنا الضيق، وننظر إلى الكلّ. ونمتلىء بالروع منه فنبتعد عن اهتماماتنا المحدودة الخاصة. فثمَّة شيء في الأخلاق الحديثة للعقل العلمي هو استمرار للرواقية القديمة ويردِّد أفكاراً رئيسية كان ديكارت قد وضعها[26]. وقد صاغها برتراند رسّل (Bertrand Russell). ففي كلامه عن "جوهر الدين"، ميَّز بين طبيعتين في البشر، واحدة "جزئية، محدودة، ذات مركز ذاتي، والأخرى شاملة، لانهائية، وغير منحازة". والجزء اللامتناهي "يشع بتجرّد".

"فالعصور البعيدة ومناطق الفضاء النائية هي حقيقية عنده مثل الحاضر والقريب. وفي الفكر، يعلو على حياة الحواس، طالباً، دائماً، ما هو عام ومفتوح لجميع الناس. وفي مجال الرغبة والإرادة، يستهدف وببساطةٍ الخير من دون اعتبار الخير الذي يخصني أو يخصك. وعلى صعيد الشعور، يقدم الحبّ

للجميع، وليس فقط، للذين يعملون لمقاصد الذات. وهو متجرّد وغير منحاز، بخلاف الذات المحدودة، وتجرّده يؤدي إلى الحقيقة في الفكر، العدالة في العمل، والحبّ الشامل في الشعور"[27].

وعلى مستوى شخصي، يذكر في رسالة، الآتي:

"المعركة المستمرة في داخلي مثل الذي عمل من دون معركة داخلية: ذلك هو سبب شبهي بالضرورة وقوانين الحركة وما تعمله المادة الميتة، عموماً. فأنا لا أستطيع أن أتصوَّر الله وليس مليئاً بالنزاع... لذا، أنا لا أفضل الله. فالحياة تبدو لي، جوهرياً، عبارة عن عاطفة، ونزاع، وغضب، أما لحظات السلام فمختصرة وتدمِّر نفسها. فالله يجب أن يكون هادئاً مثل إله سبينوزا، مجرد مجرى الطبيعة. كل هذا سيرة ذاتية، لا فلسفة"[28].

الذي حصل في الثقافات الأنجلو - ساكسونية، في أزمة الإيمان الفكتورية، هو، ولأول مرة، وُجِد أفق أخلاقي بديل وكان يتيح الإيمان بالله. ومنذئذٍ، تواجد الإيمان والإلحاد في حالة تضادّ وتوتّر، وحوّلا إلى إشكالية بالحقيقة المفيدة أنهما وجدا في ميدان البدائل ذلك، كما قلت سابقاً (الفصل الثامن عشر). وأيٌّ منهما لم يمكنه أن يستفيد من الأمن الذي تمتَّع به الإيمان الديني في الحقبة السابقة. فالمنابع الأخلاقية لا يمكن طلبها في الله، بل في "الحدّين" الاثنين الجديدين: الكرامة التي تتعلق بقوانا (في البداية) كانت تلك الخاصة بالعقل المتحرِّر فقط، لكنها الآن، تشمل أيضاً، الخيال الخلاّق) وأعماق الطبيعة، في الداخل وفي الخارج.

غير أن الأخلاق العلمية للإلحاد هي واحدة من الطرق التي يمكن أن تعتمد عليها تلك المنابع البديلة. فهناك أيضاً، سلسلة المواقف التي نزلت من المذهب الرومنطيقي. ويمكن لهذا أن يقدِّم طرقه الخاصة المؤدية إلى الإلحاد، لكن الذين طرقوها كانوا ناقدين للمذهب العلمي نقداً شديداً. وكانت حركة الخروج من الإيمان بالله تدريجية، هنا، ومرَّت بعددٍ من الأوضاع المتوسِّطة، ولم تكتمل في بعض الحالات. ولقد حوَّم رالف والدو إمرسن (Ralph Waldo Emerson) فوق الحدود التي فيها يتلاقى مذهب الإيمان بالله، ومذهب وحدة الوجود، وعدم الإيمان بالألوهة.

غير أننا نقول، إن الناس عندما كانوا يدبّون على تلك الطرق، لم يكن الذي حرّكهم متمثِّلاً في الصعوبات مع العلم، بالرغم من ذلك أدى، أيضاً، دوراً في تلك الحقب، بل كان الأكثر في صميم فكرة الطبيعة كمنبع التي أورثها إيّاها المذهب الرومنطيقي (وغالباً، كما كان في حالات إمرسن وأرنولد (Arnold)، عبر تأثير كولريدج). وقد وضع غوته لذلك أكثر الصياغات تأثيراً. فهو الشعور بأن المثال الأعلى الخاص بالسلامة التعبيرية كان مناسباً للنظرة "الوثنية" عند القدماء أكثر منه في المطامح المسيحية التجاوزية. وكانت مطابقة اليونانيين مع الوحدة المتناغمة الموضوع الرئيسي عند الرومنطيقيين الألمان. وقد تناول أرنولد بعضاً من الفكرة ذاتها في معارضته "المذهب العبري" و"الهيلينية". فالمهذب الأول يلزمنا بالكمال الأخلاقي، لكن الهيلينية وفَّرت لنا فكرة الكمال بوصفها "التوسّع المتناغم لجميع القوى التي تخلق جمال الطبيعة الإنسانية وجدارتها"[29]. ونحن نحتاج الاثنين لنكون كائنات ممتلئة كاملة.

كان لسلي ستيفن (Leslie Stephen) حالةً نموذجية عن الإنسان الذي سار في الدرب العلمي حتى الإلحاد. غير أن أرنولد قطع جزءاً من الدرب على مسار غوته. ولم يَخْلُ سيره من ندم.

"عندما يكون بحر الإيمان في حالة جزر، فهو لا يخلِّف إلا كآبته، وهديره المنسحب الطويل متراجعاً إلى صوت ريح الليل المتدحرج على الحدود الشاسعة الموحشة والحصى العارية في العالم"[30].

وهناك سؤال يختص بما إذا سار الدرب كله. فهو ظلَّ يتكلم عن الله بوصفه القوة التي هي مصدر التقوى، ولسنا نحن، وعن الصلاة بوصفها "طاقة الطموح"[31]. وعندما ذهب إلى ما ذهب إليه لم يكن مسيَّراً "بأخلاق الإيمان" بقدر ما كان مدفوعاً بالضرورة التي كان يشعر بها والرامية إلى إيجاد ديانة أفضل وأكثر متانةً وأنفع للعصر الديمقراطي. وبكلمات أخرى، كان هو أيضاً، يبحث عن منابع أخلاقية للمطالب التي ترتبها علينا الحداثة، المطالب الأخلاقية الضيقة ومطالب الكمال الواسعة. فوجد تلك المنابع في الثقافة، لكن بشكل رديء.

فالثقافة، عند أرنولد، تجمع العقل مع "عاطفة عمل الخير، الأخلاقية والاجتماعية". إنها "عقل يشمل الشخصية كلها"، كما صاغ ليونِلْ تريلنغ (Lionel Trilling) مبادئه[32]. فالثقافة هي التي تقدر أن تحلّ محلّ الدين، ويجب أن تفعل ذلك إذا لم يترتَّب على أفول الإيمان نتائج مفقرة.

كان أرنولد هنا، يستكشف درباً ثالثاً، لا هو إيمان بإله من النوع المعروف عادة، ولا لاأدريّة علمية. إنه طموح نحو الكلاّنية، نحو الامتلاء بالسعادة، حيث تجتمع الرغبة مع شعورنا بالأهمية العميقة. ومنبعه المثال الأعلى الرومنطيقي، مثال اكتمال الذات عبر الفن. وإحدى طرق رسم خريطة المنابع الأخلاقية الممكنة، في زماننا، تكون باعتبارها موزّعة في هذه الميادين الثلاثة. وهي البدائل التي جرت العادة أن تكون في حالة توتّر، متبادلة التأثير، ومتحوِّلة إلى إشكاليات. غير أن القوة العظيمة تعود إلى فلسفة يمكنها أن تدّعي، وبمعقولية، أنها وحَّدت اثنين من الثلاثة. وفي هذا يمثل أحد أسباب القوة الهائلة التي كانت للماركسية، في القرن الماضي. ويبدو الأمر، في أحد التأويلات، على الأقل، أنه كان جمعاً للمادية العلمية مع مطمح الكلاّنية التعبيرية[33]. وقد كان لهذا المزيج جاذبية هائلة.

3.22

الآن، أريد أن أعود إلى السؤال الذي دفعني إلى التذييل الطويل عن القرن التاسع عشر، وأزمة الإيمان، وهو: ماذا يقع في أساس شعورنا بالامتياز التاريخي، ويجعلنا ندرك مطالب صارمة خاصة بالعدالة وعمل الخير الشاملين، ومواجهتهما؟ وليس بالأمر المفاجئ أن نقول، إن الأجوبة الممكنة عن هذا السؤال يمكن جعلها تتلاءم، بشكل رخوٍ، على الأقل، مع "الخريطة" الثلاثية، خريطة المنابع الأخلاقية التي ورثناها من القرن التاسع عشر.

الجذر الأصلي لمطلب البحث عن العدالة والسعادة الشاملتين، كان، ولا شك، التقليد الديني اليهودي – المسيحي. وهذا واضح، بلغة عامة، وكنت قد تتبّعت بعضاً من الروابط التفصيلية، في الصفحات السابقة. وتمثَّل ذلك الفهم المسيحي الأرثوذكسي للاهتمام الشامل في (agapē)، أو "المحبّة"، والجواب

عن السؤال الخاص بما جعل النعمة الإلهية ممكنة. ولا يمكن ربط ذلك بأي وجهة نظر استثنائية للمجتمع، إذ لا شيء يضمن أن المجتمعات كلها ستتحول بالنعمة الإلهية. فدائماً كانت علاقة المسيحية بالمجتمعات التي وُجِدت فيها علاقة ambivalent وتصوّر المسيحية ذاته مفعم بالتوتّر الثيولوجي[34].

أما عندما يتّخذ الالتزام بالاهتمام الشامل تعريفاً لادينياً توحيدياً، فلا بدَّ من أن يؤدي شيء آخر دور النعمة. وغالباً ما كان يُسد الطريق في وجه ذلك السؤال، بسبب عدم الرغبة في أوساط التنوير الإلحادي، في طرح المسألة الخاصة بالمنابع الأخلاقية، كلها. غير أن تناولها كان يحصل غالباً، بصورة ضمنية. فالأوصاف الذاتية الخاصة بالمذهب الاستثنائي الامتيازي احتوت على جواب ضمني عن ذلك السؤال، دلَّت على أن ما كان أصحابها يفكرون به هو جعلنا أكثر "تمدّناً" (متساوين، ديمقراطيين، مهتمين... إلخ). أكثر مما كان الآخرون. فما هي الأجوبة التي كانت؟

لقد سبق لي أن نظرت في أحدها في العلاقة مع التنوير، وهو الاعتقاد بأننا عندما نحقق امتلاء العقل المتحرِّر، ونفصل أنفسنا عن الخرافات والروابط الضيقة، فلا بدَّ، وبشكل هو كتحصيل الحاصل، من أن نتحرك لنفع الإنسانية. وهذا الجواب كان مسلَّماً به عند بنتام، في حالته، حالة صرخة القلب (cri de coeur) التي استشهدت بها، سابقاً[35]. ونحن نرى اعتقاداً منتشراً بثقافتنا العلمية مفيداً أن الأمانة العلمية والتجرّد نفسه يجعلان المرء يميل إلى الإنصاف وعمل الخير، في تعامله مع الناس. وبدا فرويد، وبطريقته واثقاً، أيضاً، من نواياه الخيّرة[36]. وفي أوساط اللاأدريين الطليعيين، في القرن التاسع عشر ظهر شيء قويّ على السطح، وهو: الفكرة المعتمدة أن تجاوز عالم الوهم المريح، والمجابهة الشجاعة للعالم في لامبالاته الواسعة، كل ذلك يحرِّرنا من أنانيتنا الطبيعة بغية تكريس نفوسنا للسعادة الشاملة. وقد نقترب من المعنى المشمول، هنا، عبر النظر في الأعمال الأدبية، في القرن العشرين، مثل كتاب ألبير كامو (Albert Camus) *La peste*، حيث جسَّد البطل، وهو الدكتور ريو (Dr. Rieux) الرابطة بين الانحلال الكامل لجميع أوهام الإيمان الديني والالتزام العنيد، والذي لا يتزعزع بالتخلّص من

الألم الإنساني. ودوستويفسكي، وفي فقرة لافتة في كتاب: **شباب قليل التجربة** (*A Raw Youth*) قدَّم لنا معنى لمثل تلك الرابطة. وقدَّم فيرسِلوف (Versilov) رؤية عن يوم يستيقظ فيه البشر ويجدون أنهم وحيدون كلياً، في العالم، وأن لا وجود لإله أو خلود، وأنهم وحدهم فقط. وتكون النتيجة درجةً عالية من اللطف والعناية المتبادلين مما يحوِّل العالم إلى فردوس[37].

غير أننا هنا، ندخل في منطقة مجموعة أخرى من الأجوبة، التي مصدرها روسّو. فقد اعتمد روسّو على فكرة أساسية كبرى أخرى من أفكار القرن الثامن عشر، ألا وهي فكرة التعاطف. فالإنساني "الطبيعي" الذي يتمتَّع بتعاطفٍ من النوع الحيواني يقلقه منظر الألم فيتحرك للمساعدة. وفي المجتمع يمكن خنقه بسهولة كبيرة[38]. غير أنه، بمقدار ما تصير الكائنات الإنسانية اجتماعية وعاقلة، بشكل صحيح، فإن الرحمة وحب الذات يتحوّلان إلى ضمير، وهذا يخاطب قلوبهم ويدفعهم إلى عمل الخير، ويكون أبعد ما يكون صوتاً خشناً لواجبٍ متعارض مع الشعور[39].

لقد عرض روسّو صورة عن الطبيعة الإنسانية تميَّزت بذخيرة من عمل الخير الذي منابعه طبيعية وعفوية فينا، مثل أي رغبة من رغباتنا العادية. فهو ليس سوى تحوّل عادي، غير مشوَّه، يقوم به العقل، لشيء عزيز في طبيعتنا الحيوانية. وهذا يمكن خنقه بنوع فاسد من العقل، لكنه موجود هناك كمنبع عميق ينتظر نقره ليفتح. فالبديل عن النعمة الإلهية هو دافع الطبيعة الداخلي.

وقد تمَّ تناول هذه الفكرة في عددٍ كبير من الأشكال المختلفة. فاستمر ظهورها، بأحد الأشكال بواسطة النظريات الرومنطيقية الخاصة بالطبيعة كمنبع، وذلك، في صورة كائنٍ مستعاد صارت مشاعره العفوية، وحتى رغباته الحسّية، مندمجة مع عمل الخير، مثل أولئك "السكارى بالنار" الذين دخلوا حَرَم السعادة، في قصيدة شيلّر المبكّرة، أو شخصية إمبيدوكليس (Empedocles) في مسوّدات هولدرلِنْ الأولى[40]. واستمر تناول الفكرة إلى زماننا الحاضر، وكان أكثر التجلّيات المشهدية المثيرة لها، في الثورة الطلابية، في عام 1968، وبشكل مسهب في ستينيّات عام 1960 الخاصة "جيل الزهر" (Flower Generation)، ككلّ.

وكَنْتْ أيضاً، وجد أساساً لفكرة إرادة الخير في داخلنا، ابتعد عن الرغبات الطبيعية وتوجّه إلى منزلتنا ككائنات عاقلة والروع الذي لا مفرّ من اختباره أمام المطالب التي يضعها ذلك علينا. وهنا، نعود إلى النظرة التنويرية المفيدة أن تطوّر العقل هو الذي يجعل تلك الإرادة فعّالة، فلم تعد العقلانية النفعية، الآن، هي التي تحوِّلنا، وإنما مطالب الشمولية.

وهكذا، لدينا، كبديلٍ للإيمان الطبيعي بالعقل العلمي، مجموعة من النظرات، في أواخر القرن الثامن عشر، التي ترى منبعاً كبيراً لعمل الخير في داخلنا، إمّا في رغباتنا الطبيعية، أو في الوجود في ذاته، نعني وجودنا أو أيضاً، في شكل لا يمكن توزيعه على تلك الخيارات البديلة. فما علينا إلا أن نفكِّر بهيكل ساراسترو (Temple of Sarastro) في: **المزمار السحري** (*Magic Flute*) لموزارت (Mozart). فهنا يوجد منبع للخير، لإرادة عمل الخير، يشعّ من طبيعة إنسانية غير مشوَّهة. في (In diesen heiligen Hallen)، التنازع والكراهية يزولان ويحلّ محلهما العفو والمحبة. فالموسيقى تقنعنا حيث عجزت الكلمات.

جميع هذه البدائل الممكنة عن النعمة الإلهية - رؤية العقل العلمي الواضحة، دافع الطبيعة الداخلي الرومنطيقي عند روسّو، وإرادة الخير عند كَنْتْ، والخيرية الساراسترية (Sarastrian) - ساعدت على تأسيس ثقةٍ بأننا نستطيع أن نلبيّ مطالب عمل الخير الشامل. وفي الحياة الواقعية للثقافة الحديثة، لم تُعامل كبدائل للإيمان الديني، أو نظر إليها متعارضة معه. والنظرات الاستثنائية في القرن التاسع عشر، في العالم الناطق باللغة الإنجليزية عملت أحياناً، على جمعها جميعها، أعني: قد يكون وُجِد القليل من ما يخص النظرة الرومنطيقية ـ الروسّوية، ولكن، غالباً ما كان هناك جمع ما بين الإيمان المسيحي وشعور بتقدّم المجتمع الحديث، في السيطرة المتنوِّرة والعقلانية. وهذا بدوره يمكن أن ينسجم مع المعنى الكَنْتي أو المعنى الساراستري المفيد أن المنابع الأخلاقية قد أطلقتها التربية المتنوِّرة. والدمج الناجم، والذي يحدث بنسبٍ مختلفة، في أوقات مختلفة، يوفِّر للإنسان شيئاً من المزاج الذي أحاط المحاولات الكبرى المتعلقة بالتحسين الإنساني، في المجتمعات الناطقة باللغة الإنجليزية، في القرنين الأخيرين، أعني: من حملات الاعتدال عبر الإصلاحات التربوية، إلى

المحاولات والمساعي الكبرى لإعادة بناء العالم التي تبعت الحربين العالميتين الاثنتين. وكانت واضحةً الأخلاط "العلمانية"، في فرنسا، مع اعتماد كبير على ما هو كَنْتي وساراستري، وفي بعض الحالات، على ترجمة علمية فرنسية لـ Holism الرومنطيقية، وصلت إلى التقليد من سان سيمون(Saint - Simon) إلى كونت إلى دوركهايم (Durkheim) وما بعده.

وكما كان الحال في مفاهيمنا للخير، فإن أفكارنا الخاصة بدافعنا الأخلاقي بيَّنت عن مزيجٍ مشوَّش من الاندماج، التأثير المتبادل، والتنافس فيما بين المصادر المختلفة. فقد ارتبط الإيمان والإلحاد، واحدهما بالآخر، على نحوٍ معقَّد. ولم يكن الأمر محصوراً في أن البدائل العلمانية نشأت تاريخياً، من فكرة النعمة الإلهية المسيحية، فهي، وبدورها، أثَّرت عليها. فالأفكار الحديثة عن الحب الأخوي اللاأناني تأثّرت بالمثال الأعلى، مثال عمل الخير الصارم والمتجرِّد، الذي نشأ من العقل المتحرِّر. وسبق أن كان هذا واضحاً عند هتشيسون، وصار بارزاً في المذهب النفعي المسيحي، كما أنها تحوَّلت أيضاً، بالمفاهيم الرومنطيقية الخاصة بالشعور العفوي، والخاصة بالخير الذي يتدفق من الطبيعة الداخلية. وفي ذات الوقت، لم يحصل منازعة لذلك التأثير. فقد قارع المنافحون، وبشدة، في التيارات المختلفة الخاصة بالروحانية المسيحية ما اعتبروه تعدّيات. واستبقت النظرة الأوغسطينية المتطرفة على صعيد الفكر ارتيابها بطبيعة غير متحررة وبالتزام مطلق بإصلاح ناشط. وعندئذٍ، تصادمت التأثيرات المختلفة، الرومنطيقية والتنويرية في داخل الكنائس المسيحية، وأيضاً، في كل مكان في الثقافة.

وقبل كل ذلك، كانت تلك الصور المختلفة، الخاصة بالنعمة الإلهية وبدائلها، متنافسة. فموقفنا مع إحداها معناه رفض البقية. ولأن كل واحدة منها ليست بحصينة، كما سنرى لاحقاً، ولأن كل واحدة يمكن إدخالها في أزمة، فإن تفاعلاً معقَّداً ينشأ، تكون فيه كل واحدة قويّة بالضعف الظاهر في البقية. والاعتقاد بعملية خطيّة وحيدة تدعى "علمنة" هو اعتقاد بأن الأزمة لا تؤثّر إلا في الاعتقادات الدينية، وأن المستفيد الثابت هو المعتقدات العلمانية. غير أن هذا لا يشكل نظرةً كافيةً وافيةً عن الوضع.

كنت أرسم مشهدنا الأخلاقي كما نشأ في القرن التاسع عشر، وكان الخيط الذي أمسكت به واعتمدته هو المطالب الأخلاقية الحديثة، نموذجياً، والمنابع الأخلاقية التي تغذّيها. غير أن هناك مسألة رئيسية أخرى كانت متعدِّية في النهاية، وهي المعركة بين التنوير والمذهب الرومنطيقي التي بدأت في النشوء. وما تزال هذه المعركة مستمرة في ثقافتنا، كما يشهد على ذلك الصراع بين التوجّهين، التكنولوجي والأيكولوجي. والنوعان كانا متعارضين، منذ البداية، وكان نشوء النظريات التعبيرية، جزئياً، من نقدٍ لأحاديّة البعد في العقل النفعي. غير أنها أيضاً، تعايشت في ثقافتنا، بطرق غريبة. ولكي نفهم ذلك، بشكل أفضل، علينا أن ننظر عن كثب في وقعها، وبعد ذلك، في تحوّلات المذهب التعبيري الرومنطيقي المتوالية.

لقد نشأ المذهب التعبيري الرومنطيقي احتجاجاً على المثال الأعلى التنويري الخاص بالعقل النفعي المتحرِّر وأشكال الحياة الأخلاقية والاجتماعية التي تتدفق منه، أعني: مذهب لذّة ومذهباً ذرّياً وحيدي البعد. واستمر الاحتجاج خلال القرن التاسع عشر، بأشكالٍ مختلفة، وازدادت صلته عندما تحوَّل المجتمع بالتصنيع الرأسمالي إلى وجهة ذرّية ونفعية متزايدة. وكانت التهمة الموجَّهة إلى هذا النمط من الوجود متمثِّلة في القول، إنه صدَّع الحياة الإنسانية، أي: فصلها إلى دوائر لا رابطة بينها، مثل العقل والشعور، وفصلنا عن الطبيعة، وفصلنا، واحدنا عن الآخر. وقد وضع شيلّر الاتهام في رسالته السادسة من كتابه: **رسائل إستطيقية** (*Aesthetic Letters*)، وتناوله أرنولد، من جديد[41]. كما اتُّهم بإنقاصه المعنى أو حجبه، أي: اعتبرت الحياة وحيدة البعد بوصفها طلباً للذة المتجانسة، ولا وجود لهدفٍ له معنى أعلى.

غير أنه وُجِدَ نقدٌ ثالث، وكان سياسياً، بشكل واضح وصريح، وهو أن المذهب الذرّي ـ أي الحالة التي فيها يعرِّف كل إنسان أهدافه أو أهدافها بمفردات فردية، ولا يلتصق بالمجتمع إلا على أسسٍ نفعية ـ يدمِّر أساس التماسك ذاته، الذي يحتاجه مجتمع حرّ متشارك للحفاظ على نفسه. ومن جديد نقول، إن هذه الفكرة صيغت صياغةً مؤثِّرة في رسالة شيلّر السادسة. غير أنها وضعت على مستوى أكثر مصقوليةً من قِبَل توكيفيل (Tocqueville)، الذي ربطها بالتقليد

الفكري كله الخاص بالأنظمة الجمهورية. وتابع توكيفيل الفكرة القديمة المفيدة أن الاهتمام المتطرِّف في الإثراء الذاتي خطرٌ على الحريّة العامة، التي تتطلَّب أن نوجِّه نفوسنا نحو الحياة العامة عوضاً عن الغرق في الانشغال بالمنفعة الفردية، التي نسعى إليها بالعقل النفعي.

فقد كتب قائلاً، إن حبّ الحريّة جوهري عند المواطنين:

"الحرية وحدها قادرة على الارتقاء بعقول الناس إلى ما هو أسمى من عبادة الثروة وحبّ المال، والاهتمامات الشخصية التافهة التي تبرز في مجرى الحياة اليومية، وتجعلهم واعين، في كل لحظة، أنهم ينتمون، كل واحدٍ منهم، وجميعهم، إلى كيان أوسع، فوقهم وحولهم ـ هو وطنهم. فهو وحده، وفي مراحل حاسمة معينة، يحلّ محلّ حبّهم الطبيعي للسعادة الماديّة ويستبدلها بمثال أعلى وأقوى، ويقدِّم أهدافاً غير الغنى بالثروات"(42).

(Seule elle est capable de les arracher au culte de l'argent et aux petits tracas journaliers de leurs affaires particulières pour leur faire apercevoir et sentir à tout moment la patrie au-dessus et à côté d'eux; seule elle substitue de temps à autre à l'amour du bien-être des passions plus énergiques et plus hautes, fournit à l'ambition des objets plus grands que l'acquisition des richesses).

فمن كلام شيلّر، وكلام توكيفيل، وهمبولت أيضاً، ومن كلام ماركس، بطريقته الخاصة، بدت الرومنطيقية منبعاً جزئياً في مجموعة مهمة من الرؤى السياسية البديلة، الناقدة للمجتمع النفعي، البيروقراطي والصناعي، الذي كان ينمو في الغرب. وأحدهما، وكان عبر توكيفيل، كان ملتصقاً بالتقليد الإنساني المدني، وحافظ على إبقائه في حالة نضالٍ وجدل إلى القرن العشرين.

غير أن هناك ثمرة أخرى للمذهب الرومنطيقي، في السياسة الحديثة، وتمثَّلت في القومية. وقد يكون من الضروري التكرار، هنا، بأن قول ذلك لا يعني تقديم شرح سببيّ. فإذا كنا نسعى لشرح القومية، فعلينا أن نحسب حساب المتطلّبات الوظيفية لمجتمعات جديدة قطعت علاقاتها بالأفكار القديمة، أفكار

النظام التراتبي، وشاهدت انحلال وتفكك المتَّحدات الاجتماعية المحلية التقليدية، واحتاجت إلى إيجاد أساس جديد للتماسك يجمع الأفراد الأحرار والمتساوين. أو يمكننا أن نودّ النظر إلى العوامل ذاتها، من زاوية أخرى، زاوية مطامح النُّخب البرجوازية أو المفكرين البرجوازيين الرامية إلى إنشاء كيان سياسي لاتراتبيّ وجديد. عوامل من هذا القبيل يمكنها أن تساعد على شرح سبب انتشار القومية وصيرورتها قوة مؤثِّر في الحضارة الأوروبية، في القرن التاسع عشر. غير أنها لا توضح السِمات الخاصة للقومية بوصفها نظرة أخلاقية وسياسية. فهذه كانت جذورها أولاً، في فكرة روسّو المفيدة أن محلّ السيادة يجب أن يكون الشعب، أي في كيان مؤلف من هدفٍ مشترك أو هُويّة، من شيء يزيد على مجرد "التجمع"[43]. هذه الفكرة الجذريّة تطوَّرت في مفهوم هيردر (Herder) للشعب (Volk)، فكرة أن كل شعب له أسلوبه الخاص في الوجود، والتفكير، والشعور، التي عليه أن يكون مخلصاً لها، وأن كل شعب له الحق وعليه الواجب في تحقيق أسلوبه الخاص ولا يقبل بأن يُفرض عليه أسلوب غريب[44].

في أول موجة من موجات الأمم الحديثة، مثل الولايات المتحدة، فرنسا، وبريطانيا بطريقتها الخاصة، كانت قائمةً، وقبل قومية هيردر، على أساس أنها أمم سياسية، ومثال أعلى معين من المواطنية. غير أن الذي حدث، في الموجة التي أعقبت بناء الأمة كردّ فعل، صار المبدأ السائد هو اللغة، في المجتمعات الأوروبية، على أي حال. فاللغة هي الأساس الواضح لنظرية في القومية قائمة على الفكرة التعبيرية، فكرة الشخصية الخاصة لكل شعب، اللغة المفهومة بشكلٍ هيردري، أي، بمفردات نظرية "تعبيرية"[45]. فهي نظرية وضعت أساس تعدّدية الدول، في طبيعة الأشياء، وليس في نظام طبيعي متصوَّر على الشكل التراتبي القديم. فهي تزعم أنها وجدت مبدأ هُويّة الشعب ـ الذي يجعله أكثر من مجرد تجمّع، كشيء سبق وجوده، ولم يُحدَّد عشوائياً، بل هو متجذِّر في كيان الشعب وفي ماضيه، وفي ذات الوقت، ليس ذلك المبدأ بولاء خارجي، وإنما هو مكوِّنٌ للإنسانية الاستقلالية للشعب، وشيء جوهري لكون الإنسان إنساناً. فاللغة هي، وبوضوح، المرشَّح الأول والرئيسي، لذلك الدور التكويني والتعريفي للجوهر، خاصة، في منظور هيردر. وذلك سبب قدرته على الإفادة في تحقيق التماسك، في المجتمعات الحديثة. غير أنه، لفهم ما يعنيه تحقيق ذلك التماسك. علينا أن ننظر إليه بمفردات تعبيرية.

وهذا يؤدي بنا إلى أحد الطرق الذي به يمكن جعل النوعين، التنويري والتعبيري، متعايشين معاً، في الثقافة الحديثة. وإن أبشع جانب للقومية الحديثة هو ذلك الذي يجمع اللجوء المغالي في التعصّب القومي إلى الشخصية القومية أو الإرادة القومية، مع اندفاع إلى السلطة أو القوة التي تسوغ اللجوء إلى أكثر الوسائل الصناعية والعسكرية فعالية. وكانت ألمانيا النازيّة المثل المتطرِّف عن هذه الظاهرة المنفِّرة. فهنا، نرى نظاماً وصل إلى السلطة، جزئياً، بواسطة اللجوء إلى الوحدة التمامية التعبيرية، ضد العقل النفعي. ونشأت من المجموعات الشبابية الخاصة بـ (Wandervögel)، ومجَّدت الفلاحين الأشداء. وتمثَّلت ممارستها في تطبيق قاسٍ لا يرحم للعقل النفعي، الذي حطَّم حتى حدود المعقول، كما كان يُعرَّف. ولسوء الحظ أثمر ذلك الجمع. فالقومية، في شكلها الشوفيني التعصبي المتطرف قد تحطّم تسويغها الأصلي في مذهب هيردر التعبيري.

والقومية أيضاً، مثلها مثل فروع المذهب التعبيري الرومنطيقي الأخرى، تشتمل على قصص معينة، غالباً ما تكون خرافية جامحة ومفرطة في الحماسة، وتحتوي على مفارقات تاريخية، تقارب أحياناً، حدّ التعمية والإلغاز عندما نجد أفعالاً اعتباطية خاصة بالبناء السياسي، وقد ألقي عليها غطاء من عصور قديمة زائفة. مع ذلك، نقول، إن الأمة، بشكل أو آخر، تتطلَّب، لكي يكون لها هُويّة، صورةً معينةً عن تاريخها، ونشوئها، وتطوّرها ـ آلامها وإنجازاتها. هذه الصور تغلّفنا وتشكل صورنا عن نفسنا وعن ماضينا أكثر مما كنا نعرف، عادة. وهذا أسلوب واحد مهم جداً من أساليب تشكيل العالم بواسطة المذهب التعبيري(46).

غير أن النظرة التعبيرية الرومنطيقية الخاصة بالفكر وبالحساسية، سواء في السياسة، أو الفن، أو في نظريات الثقافة، أو كمجرد احتجاج ضد المجتمع النفعي، خضعت لتحوّل مهم، في القرن التاسع عشر. وأفضل اكتشاف لذلك يكون باتّباع تغيّرين مترابطين.

1. الأول كان في صورة الطبيعة. فقد طوّر الرومنطيقيون نظرة تعبيرية للطبيعة اعتبرتها، أحياناً، تيّاراً عظيماً من الحياة يجري في كل شيء، كما يظهر في الدوافع التي نشعر بها في داخلنا. وهذه الصورة التي وصفها شيلّر، حصرياً،

بالفرح، أو نظَّرها شلنغ بأنها روح، مدينة، وبمقدارٍ كبير للفكرة التقليدية، فكرة القضاء والعناية الإلهيتين. وفعلياً، نقول، إنها عملت على إعادة جمع فكرة النظام ذي المعنى، القديمة. واعتمد شلنغ ومعاصروه على مصادر أفلاطونية متجدِّدة، على فيسينو، وعلى نظريات التماثل في عصر النهضة. وقد أقرَّ شلنغ بقرابته الفكرية من جيوردانو برونو (Giordano Bruno) غير أن تلك الصورة حوّلها المذهب التعبيري والفكرة الجديدة الخاصة بالخيال المبدع.

وهكذا، نقع في كتاب شلنغ: **الفلسفة الطبيعية** (*Naturphilosophie*) على ظواهر طبيعية مختلفة تماثل مستويات مختلفة من تحقق الروح، في الطبيعة. فالطبيعة هي "روح مرئية"(47). وهذا يشبه، وبلا ريب، النظريات الأفلاطونية المتجدِّدة، في عصر النهضة، حيث وصف الواقع الفيزيائي المحيط بنا أيضاً، بأنه تجسيد للمُثُل (الأفكار). الذي تغيّر هو فكرة التجسّد ذاتها. فلم يعد هناك كلام عن تجلٍّ في تدفق الصورة اللاشخصية، بل صار يفهم على نموذج التحقق الذاتي للشخص، الذي يكمل نفسه ويعرِّفها في عملية التجلّي الذاتي. لقد مرّ نظام الطبيعة بانعطافة ذاتية. وتبع ذلك أن صار وصولنا إليه يعتمد، جوهرياً، على قوانا الخاصة بالتعريف الذاتي التعبيري، والخيال الفنيّ، كما تصوَّره شلنغ، في البداية، و"العقل" بالمعنى الخاص الذي أضفاه عليه هيغل.

غير أن الذي حصل، في القرن التاسع عشر، هو أن تلك الرؤية للنظام الكوني بدأت بالتآكل، تماماً مثلما أصاب سابقاتها. ولا ريب في أن ذلك كان بسبب تطور العلم الطبيعي، الذي قدَّم عالماً مذهلاً وأوسع، من حيث المكان والزمان، والتطوّر، من الأنظمة، مما تصورته الأنظمة السابقة وعقلنته. وإلى ذلك، علينا أن نضيف القول بأن التطورات في علم البيولوجيا، في النصف الأخير من القرن، التي أدخلت العلم الطبيعي في أعماق الطبيعة الداخلية (الباطنية) التي حسبها الرومنطيقيون، أصلاً، جزءاً من الوعي الذاتي الأوروبي. فكانت النتيجة التي حصلنا عليها رؤية منشقّة للطبيعة. فمن جهةٍ، هناك العالم الشاسع الذي يكشف الاكتشاف العلمي عنه باستمرار، العالم الهائل، والمحيّر، أحياناً، والمتجاوز قوانا التخيليّة من حيث ضخامة بعضه وصغر بعضه الآخر، واللامبالي بنا، وأشياء غريبة أخرى، بالرغم من أنه مليء بالجمال غير المتوقَّع وبالروع الموحي. ومن

جهة أخرى، هناك الطبيعة التي نشعر بدافعها في داخلنا، الدافع الذي به نشعر بأنفسنا أننا خارج الانحياز، وبه نطمح أن نكون في تناغم. أما مسألة الربط بين هاتين الجهتين، فهي إشكالية عميقة. وهذه ناحية نرى فيها أن حالتنا الثقافية مختلفة اختلافاً كاملاً عما وُجِد قبل القرن الثامن عشر، حيث كان الشرح العلمي للنظام الطبيعي ذا علاقة وثيقة بمعناه الأخلاقي، كما رأينا عند أفلاطون، وفي مفاهيم النظام الربوبيّة. وبالنسبة إلينا، الجهتان انفصلتا، وليس واضحاً كيف يمكننا أن نأمل بإنشاء علاقة بينهما.

إحدى طرق معالجة هذه المسألة تتمثَّل، وببساطة، في قمع إحدى تلك المفردات، بوصفها ليست بذات صلة أو وهمية. وهذا كان ردّ المذهب الطبيعي المتحرِّر، الذي لا يعترف إلا بنظام الشرح العلمي. غير أننا إذا لم نعمل بهذه الطريقة معه، فإننا نستطيع أن ندرك منطقة من الارتباك وعدم اليقين في الثقافة الحديثة. أما الطرق المختلفة لحل هذا الارتباك فلها علاقة كبيرة بفهمنا المتغيّر للخيال المبدع ولدوره في حياتنا الأخلاقية.

غير أن معناه بدأ بالتغير، عند الذين استبقوا معنى لدافع الطبيعة الداخلي. ونشأ ذلك، وبصورة جزئية، من التطورات العلمية. وجزئياً أيضاً، كان القوة المستمرة لما دعوته، أعلاه، الاعتراض المضادّ لبانغلوس على جميع أفكار نظام القضاء والعناية الإلهية، لأنها جعلت بنية جميع الأشياء تبدو متطرفة الترتيب والانسجام بشكل يفوق خبرتنا. وهناك عوامل أخرى أيضاً، سوف أبحثها، في الفصل الذي يتبع.

والنقلة التغييرية تجد أحد التعابير عنها في فلسفة شوبنهاور (Schopenhauer) فبالنسبة للذين مرّوا بذلك التغيّر لم يعد تيّار الطبيعة العظيم الذي ننتمي إليه، يعتبر مفهوماً مألوفاً، وذا علاقة وثيقة بالذات، ولطيفاً، وازداد اعتباره واسعاً ومتعذِّراً فهمه وسبر غوره، غريباً، ولاأخلاقياً، إلى أن نحصل على أفكار مثل أفكار القاصّ مارلوي (Marlowe) ، قاصّ كونراد، في كتاب: **قلب الظلام** (*Heart of Darkness*)، وهو يشاهد المواطنين، سكان البلاد، يرقصون على شَواطىء النهر:

"لم تعدْ الأرض تبدو أرضية... وكان الناس ـ لا، لم يكونوا غير البشر.

حسناً، تعرف كان ذلك أسوأ ما في الأمر، هذا الشك بأنهم لم يكونوا غير إنسانيين. وببطء يخطر ذلك للإنسان. فقد صرخوا وقفزوا، وداروا وأظهروا وجوهاً بشعة مروّعة، لكن الذي هزّك وأفرحك كان التفكير بإنسانيتهم مثلك، والتفكير بقرابتك البعيدة مع هذا الضجيج الوحشي والعاطفي. بشع. نعم، كان بشعاً بما فيه الكفاية، لكن، إذا كنت إنساناً كافياً، فإنك سوف تقبل أن هناك، فيك، كانت أقلّ الآثار من الاستجابة للصراحة المخيفة لذلك الضجيج، تساؤل غامض عن وجود معنى فيه يمكنك أن تفهمه أنت ـ أنت البعيد عن ظلام العصور الأولى. ولمَ لا؟... فما الذي كان هناك، في نهاية المطاف؟ فرح، خوف، حزن، تكريس، شجاعة، غضب ـ من يقدر أن يصف؟ ـ سوى الحقيقة، الحقيقة الخالعة عباءتها الزمنية"[48].

2. واضح أن التغير الثاني له صلة. فقد اعتبر المذهب التعبيري الرومنطيقي، في انعكاساته في الفكر الإنساني والقومية، في نظرية الثقافة، عند أرنولد، بأنه متشابك تشابكاً قوياً مع المطامح الأخلاقية التي بحثتها، أعلاه، أعني: بوصفها مصدر الدعم الرئيسي لها، أو بوصفها تتمّتها العادية. غير أن فكرة التحقيق ذاتها عبر الفن، احتوت كما رأينا، على بذور صدع ممكن. وأحدث هذا الصدع أنواعاً من ثقافتنا كانت مؤثّرة في القرن التاسع عشر، وما زلنا نعيش مع نتائجها. ولكي نرى ذلك، علينا أن نتتبع الظهور المفاجئ للخيال المبدع خلال تلك الحقبة الزمنية.

23

رؤى العصر مابعد الرومنطيقي

1.23

ما تزال فكرة الخيال المبدع، كما ظهرت، في الحقبة الرومنطيقية، فكرة مركزية في الثقافة الحديثة. وما يزال حيّاً عندنا، مفهوم الفن الخاص بالأدب، في المقام الأول، والشعر خاصة، بوصفه إبداعاً كاشفاً، أو بوصفه كشفاً يعرِّف، في ذات الوقت، ويكمل ما يظهره.

وهناك استمرار قوي، بدءاً من الحقبة الرومنطيقية، وخلال الرمزيين وأنواع كثيرة مما كان يُدعى "الحداثة"، صعوداً إلى اليوم الحاضر. وما ظلَّ مركزياً في فكرة العمل الفني، بوصفه ناشئاً من "وحي مفاجىء" أو محقق له، مستعملين إحدى مفردات جويس، بمعنى وسع من معناه. وما أريد أن أمسك به، بتلك المفردة هو هذه الفكرة المفيدة أن العمل الفني هو محلّ التجلّي الذي يدخلنا في حضرة شيء لا يمكن أن يكون متاحاً لنا، بطريقة أخرى، والذي له أهمية أخلاقية أو روحية عليا، وعلاوة على ذلك، هو تجلٍّ، يعرِّف لنا، أيضاً، أو يكمل شيئاً، وهو يتجلّى.

عمل من هذا النوع يجب ألاّ يُفهم بأنه محاكاة، هكذا، وبباسطة، بالرغم

من أنه قد يشتمل على مكوِّن وصفي. والواقع هو وجود طريقتين مختلفتين بهما يظهر العمل الفني ما دعوته بالوحي المفاجئ. وقد انتقل الميزان، في القرن الماضي، من إحداهما إلى الأخرى. في الطريقة الأولى التي سادت مع الرومنطيقيين، يُقال إن العمل الفني يصوِّر، وفعلياً يصوِّر، شيئاً – الطبيعة غير المفسَدة، العاطفة الإنسانية – لكن بطريقةٍ ترمي إلى إظهار حقيقة روحية عظمى أو معنى مشعّاً منها. وقد مثَّل شعر ووردز وورث أو لوحات كونستابل فريدريك (Constable Friedrich) ذلك النموذج. وفي الطريقة الثانية، التي كانت سائدة في القرن العشرين، لم يعد واضحاً ما يصوِّره العمل الفني، أو إن كان يصوّر أي شيء، إطلاقاً، فمحلّ الوحي المفاجئ انتقل إلى داخل العمل الفني ذاته. وإن الكثير من الشعر الحديث والفن المرئي اللاتمثيلي من هذا النوع.

غير أننا نقول، إنه، حتى في النموذج الأول، الذي سأدعوه ظواهر الوحي المفاجئ الخاصة بالوجود، لم يعد يكفي الفهم المحاكاتي الصرف للعمل الفني. وذلك، لأن الهدف لم يعد مجرد تصوير، بل تغيير المظهر عبر التمثيل، ليصير الموضوع "شفّافاً". فهنا أيضاً، يمكن إظهار الوحي المفاجئ عبر العمل الفني، الذي يظل "رمزاً" بالمعنى الرومنطيقي لهذه الكلمة. تعني أننا لا نستطيع أن نفهم ما يكون كوحي مفاجيء بالإشارة إلى شيء موصوف أو إلى مرجع يكون مُتاحاً على نحو مستقل. فما كشف العمل الفني عنه تجب قراءته في داخله. كذلك، لا يمكن شرحه شرحاً كافياً بمفردات نوايا المؤلف، فحتى لو اعتبرناها محدِّدة لمعنى العمل الفني، فإنها ذاتها لا تتكشَّف، على نحو صحيح، إلا في العمل الفني. وكون الأمر كذلك، يجب أن يفهم العمل الفني بمعزلٍ عن نوايا المؤلف التي بها صاغه. وكما قال أوسكار وايلد (Oscar Wilde)؛ "عندما يتمّ العمل سيكون له، كما يفترض، حياة مستقلة تخصه، وقد يرسل رسالةً أخرى بعيدة عن تلك التي وضعت في شفتيه ليقولها"[1]. فلا توضيح أو عبارة تفصيلية يمكن أن تنصفه. فمعناه، يجب الوقوع عليه، فيه. ويمكننا القول هو موجود في ذاته ولذاته، هو يتصف "بالإنجاب الذاتي" مستعملين تعبيراً من ييتس[2] (Yeats).

وهناك تعبير آخر غالباً ما استعمل هنا، هو "ذو هدف ذاتي". غير أن هذا المصطلح لا يطبق، بشكل صحيح إلا على النموذج الثاني الذي وصفته أعلاه، وربما فقط، على نوع متطرف منه. وهناك نوع من الفكر مؤثِّر، بدءاً من الرمزيين

وما بعدهم، تصوَّر العمل الفني كوحي مفاجىء خاص بالطبيعة أو بحقيقة روحية متجاوزة للطبيعة، وليس كوحي مفاجىء خاص بالوجود. فقد حاولوا فصله من كل علاقة بما يتعدّاه، ومع ذلك، كانت هناك مفارقة تمثَّلت باستبقاء صفة الوحي المفاجئ. وظلَّ العمل الفني محلّ الوحي، وذا أهمية قصوى، لكنه أيضاً، وبالكامل ذو احتواء ذاتي، وكفاية ذاتية، وقد أحبَّ مالارميه (Mallarmé) ، الذي كان إحدى الشخصيات النموذجية الممثلة لذلك الخط من التفكير، أن يتكلم (متبّعاً كما حال هيغل) عن "العدم"، فقال: "بعد أن وجدت العدم وجدت الجمال"[3].

ولا ريب في أن تلك إحدى الإمكانيات، المتطرفة، ومن بعض النواحي، المحيّرة، التي كشف عنها فن الوحي المفاجئ، الحديث. وهو ظلَّ جزءاً مهماً من الثقافة الحديثة، وعكس رفضاً للعالم وللوجود، وهو ما سوف أبحثه، أدناه. غير أنه من الخطأ بمكان خلط الجنس والنوع. فثمَّة عددٌ كبير من الكتّاب الآخرين، بدءاً من ووردز وورث إلى ييتس (Yeats) وبعدهما، أنتجوا أعمالاً فنية لم تكن تتصف "بالهدف الذاتي" بهذا المعنى المالارمي الضيّق الصارم، بل سعت إلى الوحي المفاجئ[4].

وما تزال المفردات التي سُكَّت في الحقبة الرومنطيقية تُطبَّق على فن الوحي المفاجئ الخاص بالقرن العشرين. فقد طوَّر ذلك الزمن لغةً عضوية ثريّة للكلام عن الوحدة العضوية للعمل الفني، وعن عملية الإبداع الفني ـ وقد شبَّهها كولريدج، والواقع أنه اعتبرها ذات صلة بعملية النموّ في الطبيعة، وتوسّعاً جرى الحديث عن حياة إنسانية متحققة سعيدة وغير مشوّهة، مقابل مقولات الميكانيكية الموتِّرة والمصرِّعة. فالصور البيولوجية للمذهب التعبيري المبكّر، كما رأيناه، وبوضوح عند هيردر، على سبيل المثال، كانت موجّهةً ضد ثنائية العقل والجسم، العقل والحساسية. وقال شيلّر، إن الجمال يجمع الصورة والمادة في وحدة تامة. "فاللعب" الذي عبره نستهدف الجمال، يوحِّد الصورة والحياة في داخلنا، وهدف الجمال الكامل يعرض امتزاج المحتوى والشكل. فلا يوجد شيء في محتواه ليس له صلة بشكله، والشكل، في المقابل، ليس بمنفكٍّ عن ذلك التجسّد، فهو ليس بشيء يمكن التعبير عنه في موضع آخر تعبيراً كاملاً.

يوجد نوع من المفارقة، هنا. "فالصورة"، عند شيلّر مرتبطة بالكلّي. والكلمة توظَّف، جزئياً، لتدلّ على الدافع الأخلاقي فينا، الذي يحاول أن يضفي صورة صحيحة، على حياتنا عموماً، وجزئياً هي مشتقة من فكرة التصوّر، الذي هو كلمة شاملة مقابل أمثلتها الجزئية. الأخلاق والتصوّرات العامة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً عند شيلّر، لأنه كان متأثّراً تأثّراً كبيراً بكَنْتْ ومع ذلك، نجد في العمل الفني، أن الكلمة الشاملة هي صور غير منفصلة، وهي تطابق ما تمثّله. فالشيء الجميل هو جزئي يحمل معنى كلياً شاملاً[5].

وقد استمر توظيف مقولات، من هذا القبيل، في فن الوحي المفاجئ. فالعمل الفني يكشف شيئاً، وله معنى، ومع ذلك، فإن هذا لا ينفكّ عن تجسّده، أو على الأقل نقول، إن عدم الانفكاك هي الحالة التي يطمح إليها الفن. لقد قيل عن باتر (Pater)، "كان مثاله الأعلى نوعاً من الفن يكون فيه الفكر وتجسّده الحسّي مندمجين اندماجاً كاملاً". وكما قال وايلد: "مثل أرسطو، ومثل غوته بعد قراءته كَنْتْ، نحن نرغب المادي الحسّي، وليس سوى المادي المحسوس يرضينا". ففي الفن، "الجسم هو الروح"[6]. هذه الحالة من عدم الانفكاك، هذه الخصوصية الخاصة بالمعنى الشامل، نقلتهما إلينا صور ييتس عن الشجرة والراقص. فهناك شيء يشبه مطمح شيلّر لحالة تتعدّى الفرض القسري للصورة على المادة، واندماج الاثنين في الجمال، ما يزال نابضاً بالحياة، في هذه السطور:

"العمل يزهر أو يرقص حيث الجسد لم يعانِ لإسعاد الروح، كما لم يولد الجمال من قنوطه، ولا الحكمة الضعيفة البصر من زيت منتصف الليل، ولا شجرة الكستناء صارت مزهرة ذات جذور كبيرة، فهل أنت ورقة الشجرة، زهرها، أو جذعها؟ أيها الجسد الراقص على الموسيقى، أيها النظرة اللامعة، أنّى لنا أن نفصل الراقص عن الرقص؟"[7].

ذلك المثال الأعلى للدمج هو ما يقع في أساس الفكرة الرومنطيقي، فكرة الرمز بوصفه الشّفافية التي من خلالها يظهر ما هو أبدي فيما هو زمني، بحسب مفردات كولريدج. فالرمز ظلَّ مركزياً في فن الوحي المفاجئ، ولم يقتصر على المدرسة التي دعيت المدرسة "الرمزية". فتحدَّث كارلايل (Carlyle) عن الرمز

واصفاً إيّاه بأنه "تجسيد للامتناهي وكشف عنه". وتحدث ييتس عن التضاد الرومنطيقي بين الرمز والقصة القصيرة، فقال مما قال: "الواقع هو أن الرمز هو التعبير الوحيد الممكن لجوهر غير مرئي، لمصباح شفّاف للهب روحي، في حين أن القصة القصيرة هي أحد أشكال التمثيل الممكنة لشيء متجسِّد أو لمبدأ مألوف...: فالأول وحي، والثاني تسلية"[8]. و"الصورة" التي سعى إليها باوند (Pound) وجيله تشارك بالطبيعة ذاتها. فالصورة عبارة عن تجلٍّ مادي حسّي، فليس المقصود منها أن تُفهم كخطابٍ عن شيء. والموسيقى التي هي، وبوضوح، فن حدسي، ولامنطقي، ولاتمثيلي، هي النموذج. فالرمزيون والصوريون، مثل باتر رأوا أن الفن، كله يجب أن يطمح إلى حالة الموسيقى[9].

وليس بغريب أن تستمر صورة الشاعر الرومنطيقية التي تظهره رائياً أو عرّافاً، وتستمر بوضوح عند شارل بودلير (Charles Baudelaire)، وضمنياً، في صفة الإعجاب والروع اللتين تحيطان بمبدعي ظواهر الوحي المفاجئ، إلى يومنا. فثَّمة نوع من الولاء التقويّ ما يزال يحيط بالفن، والفنانين، في زمننا، ومنشؤه الشعور بأن ما يكشفون عنه له مغزى مهم وعظيم أخلاقي وروحي، وأن فيه المفتاح لعمق الحياة، أو امتلائها، أو خطورتها، أو شدّتها، أو لكلّ معين. وعليَّ أن أستعمل خيطاً من البدائل هنا، لأن ذلك المغزى المهم تعرَّض لتصورات مختلفة جداً، ولم يُتصوَّر بوضوح، إطلاقاً، لأسباب تتصل بطبيعة فن الوحي المفاجئ ذاتها، التي سوف أنظر فيها أدناه. أما عند الكثيرين من معاصرينا، فقد اتّخذ الفن مكانة تشبه مكانة الدين.

مقابل امتلاء الوحي المفاجئ هناك الشعور بالعالم المحيط بنا، كما نختبره عادةً، بأنه منفصل، أو ميت، أو مهجور. العالم "في حالة الانفصال ميت ولا روح له"[10]، أو العالم كما بدا في عيني بلايك النباتيتين، له بعض القرابة بالأرض المهجورة، عند إليوت فهنا يوجد خيط متّصل، وهو عبارة عن نقدٍ ما هو ميكانيكي ونفعي، كطريقة في النظر، كأسلوب حياة، وبعدئذٍ، كمبدأ لوجودنا الاجتماعي ذاته، له أشكال كثيرة من الصياغات المختلفة، التأويلات، والعلاقات المقترحة. وقد رافق الإخلاص لفن الوحي المفاجئ، وبشكل ثابت، عداوة قوية للمجتمع

الرأسمالي الصناعي ـ التجاري المتطوِّر، بدءاً من شيلّر إلى ماكرس إلى ماركوز (Marcuse) وأدورنو (Adorno)، ومن بلايك إلى بودلير إلى باوند (Pound) وإليوت.

غير أن الاقتصار بالكلام على الأهمية الأخلاقية لفن الوحي المفاجئ، يخلِّف غموضاً مهماً من دون نظر. فالعلاقة بأخلاق الكل أو بالشدّة التي وعد بها هي إشكالية كبيرة. وقد سبق لشيلّر في كتابه الشهير: **رسائل حول تربية الإنسان الإستطيقية** (*Letters on the Aesthetic Education of Man*)، عرض نظرتين غير متسقتين عن علاقة الجمال بالأخلاق. في إحدى النظرتين، قيل إن اللعب والجمال الذي يبدعه يشكلان عوناً للإرادة الأخلاقية. وهذه الإرادة تعرِّف محتوى الكمال الإنساني، والجمال يكون مساعداً، وإن يكن ما ليس منه بدّ، في بلوغه[11]. غير أن وجهة نظر أخرى، جرى ذكرها، وباستمرار في ذلك العمل الفني، وصيغت عرضياً، على النحو الآتي: اللعب والإستطيقي يقدمان سعادة أعلى من الأخلاق وحدها، لأن ما هو أخلاقي لا يحقق إلا جانباً واحداً منا، الصورة وليس المادة، في حين يجعلنا الجمال كلاًّ، ويضفي علينا التناغم والحرية[12].

وقد فهمت الأخلاق، هنا، بمفردات القرن الثامن عشر، حيث كانت العدالة وعمل الخير، والسيطرة على الرغبات بالعقل، هي التي تؤلف الجوهر. أمّا الفكر الجديد الموجود في كتاب شيلّر، فيفيد أن الجمال قد يوفِّر هدفاً أعلى. وفي نسخة شيلّر، على الأقل، نرى أن ذلك يدخل الأخلاق، ويكون متسقاً تماماً معها. فالكائن المتناغم الحر الذي يلعب يودّ، وبصورة عفوية، أن يكون خيّراً، بالمعاني المقبولة، فهو يودّ أن يحصل على ما يزيد عن الاتّباع الصارم للواجب. غير أن الاحتمال المقلق الممكن هو الآن قائم، ومفاده أن السعادة العليا قد تخرجنا عن الأخلاق المقبولة والمعترف بصحتها، وقد تؤدي بنا إلى تجنّبها، كما خشي باتر[13]، أو قد تطلب منا رفضها، كما أكّد نيتشه عن أخلاق عمل الخير.

فالبذرة كانت موجودة في الإستطيقا الجديدة التي نشأت وتطورت في القرن الثامن عشر. فقد عرَّفت الجميل بمفردات نوع معين من الشعور أو الاستجابة الذاتية. وقد وضع كَنْتْ صياغة جديدة وقوية لذلك، في نقده الثالث. فقد عُرِّف

الجميل بمفردات نوع معين من اللذّة. وجوهر ذلك أن يكون "نزيهاً"، كما قال شافتسبوري، فالذي يوفِّره موضوع الجمال لنا هو شيء متميّز عن سعادة مذهب اللذّة أو السعادة بتحقيق المطالب الأخلاقية[14]. فأساس إعلان استقلال الجميل عن ما هو خير، موجود.

غير أن كَنْتْ لم يتَّخذ تلك الخطوة. فالجميل هو طريقة أخرى من طرق تماسّنا مع ما هو فوق حسّي، في داخلنا. إنه "رمز للخير الأخلاقي"[15]. فهو لذلك، ذو علاقة بمصيرنا الأخلاقي، وتابع له تبعيّةً قوية. فهو أنشأ إحدى النظريتين اللتين ذكرتهما، أعلاه، في كتاب شيلّر. فهي اتَّخذت المذهب التعبيري في الحقبة الرومنطيقية لتضفي أهمية معيارية أعلى، على الإستطيقا، وفتحت الطريق لتحدٍّ كامل، لأولوية الأخلاق. وإن سطراً من وايلد يبيّن كيف تحوّلت العقيدة الكَنْتية إلى عقيدة حديثة مضادّة للأخلاق: "جميع الفنون لاأخلاقية باستثناء تلك الأشكال المنحطة من الفن الحسّي أو التعليمي، التي هدفها الإثارة لعمل الشرّ أو لعمل الخير"[16].

وهكذا وصلت إلينا نظرة من الرومنطيقيين تصوّر الفنّان إنساناً يقدم وحياً مفاجئاً، فيه يتجلّى شيء له أهمية أخلاقية أو روحية عظيمة، ما نقله إلينا ذلك الفصل الأخير هو الإمكانية المفيدة أن ما يكشف عنه يتعدّى ما نفهمه عادةً، بأنه أخلاق، ويكون ضدّه. فالفنان كائن استثنائي ممتاز، يتلقّى رؤية نادرة، والشاعر شخص ذو حساسية استثنائية ممتازة. ذلك كان شائعاً في أوساط الرومنطيقيين.

غير أن ذلك يعرِّض الفنّان لآلام استثنائية، أيضاً. وقد ظُنَّ بأن ذلك يَمْثُلُ، جزئياً، في حقيقة الحساسية النادرة ذاتها، التي لا بدَّ من أن تعرِّض الإنسان لألم عظيم، وأيضاً، لفرح عظيم. غير أنه وجزئياً، ينشأ من الفكرة المفيدة أن مهنة الفنان تجبره أو تجبرها على الإمساك عن تحقيقات الحياة المُرْضية العادية في العالم، ويمتنع عن العمل الناجح والعلاقات السعيدة. تلك كانت الحالة التي دعاها د. هـ. لورنس (D. H. Lawrence)، في تعليق على رسائل بيتهوفِنْ (Beethoven) "الصلب داخل الفرديّة المنعزلة"[17].

والابتعاد عن التحقيقات العادية، قد يعني أيضاً، الابتعاد عن الناس الآخرين، والكينونة على هوامش المجتمع، والمساءَ فهمه، والمزدرى. وتلك كانت

الصورة المتكررة لمصير الفنان، في القرنين الأخيرين، سواء قُدِّمت على صورة رثاء ذاتي دامعٍ، كخلفٍ لولتشوميرز (Weltschmerz) الويرذري (Wertherian)، أم شوهدت باستمرار من دون تمثيل ذاتي بوصفها حالة لا مهرب منها.

وإن التعارض بين الفنان ذي الرؤية والمجتمع "البرجوازي" الأعمى أو "المادي النزعة"، جمع بين هذه الرؤية الخاصة بمصير استثنائي ممتاز والعداوة لحضارة رأسمالية تجارية. وباتحاده مع القصة التاريخية للاكتشاف المتقدم، تمكّن من خلق فكرة أو أسطورة الروّاد الطليعيين. وكان مصير البعض تصدّر الصف الكبير المتقدم، ليضرب وحده. أما عملهم فلم يكن مفهوماً، ولا يمكن فهمه، في زمانهم. غير أنه، بعد زمن طويل لاحق، تلحق بهم بقية الصفوف، ويُصار إلى الاعتراف بالفئة القليلة الأصلية، بعد الموت، ويحتفى بها.

هذه الصورة تعبِّر عن التعارض بين الفنان والمجتمع ـ استبعاده. غير أنها تجيز أيضاً، بالرابطة، ويمكن للمرء أن يقول، بالتواطأ بينهما. وذلك لأنها تحتوي على الفكرة المفيدة أن الآخرين سيلحقون بالمكان الذي كان فيه الطليعيون الأوائل، أي ستكون هناك موجة جديدة تتعدّى الفهم العام، وأسيء فهمها، بدورها. وعلاوة على ذلك نقول، إنه حالما تصبح هذه الصورة مقبولة قبولاً عاماً، وحالما لا تعود مجرَّد صورة ذاتية خاصة بالفنان المساء فهمه، بل تصبح النمط المقبول اجتماعياً، حينذاك، يجد التواطؤ بين البرجوازية والفنان لغته.

فتلاميذ منطقة "بوهيميا" في باريس، في القرن التاسع عشر أشاروا إلى مقدار تضارب العلاقات بين العالم البرجوازي والعالم غير المقيّد الخاص بالفنان[18]. ولم يقتصر الأمر على قضاء بعض البرجوازيين اللاحقين المكينين بعضاً من شبابهم في منطقة "بوهيميا". وإنما تمثّل أيضاً، في تغذيته الخيال البرجوازي، كما يشهد على ذلك النجاح الذي حققته مجموعة كبيرة من الأعمال، شملت، فيما شملت، قصة مرغر (Murger)، وأوبرا بوتشيني[19] (Puccini) ونقول، إنه حتى أولئك الذين كانوا يعملون كلياً، داخل الحضارة التجارية، الذين أداروا حياتهم بالعقل المتحرِّر النفعي، أرادوا أن يشاركوا بعض المشاركة في ظواهر الوحي المفاجئ للخيال المبدع. وهؤلاء لا بدَّ من حصرهم، فلا يسمح لهم أن يخرجوا ويحققوا كل ما عندهم، وغالباً ما كان الذي عندهم مضاداً للأخلاق، ونوايا لانفعية. غير أنه لا بدَّ من أن يكونوا موجودين.

ويجب ألاّ يكون هذا بالأمر المذهل المفاجئ. فليس إلا الأرواح الاستثنائية والصارمة بقادرة على العيش، كلياً، بحسب المنابع الأخلاقية للعقل المتحرِّر. فالجماعة المنسجمة في الطبقة الوسطى، في القرن التاسع عشر، لم تجرِّب، وهذا مؤكَّد. فغالباً ما عاشوا وفقاً لدينهم، غالباً. وعندما أخفق ذلك، أو بدأ يتحول بالمذهب الرومنطيقي أو بديانة الشعور، تحوّلوا إلى منابع التغذية الروحية الجديدة، أيضاً. ومن هنا كانت الازدواجية المتضاربة في النظرة إلى العالم والأعمال التي كانت نفياً، وأحياناً مثَّلت تهديداً لقيمهم، لكن الكثيرين منهم اعتبروها صائنةً حمت وقوّت الكثير من الأشياء التي أضفت على الحياة معنى.

وكان التعارض لازماً، لأن أشكال الحياة الخاصة بالسعادة التعبيرية والنظام العقلي النفعي عرَّفا، جزئياً، عبر تعارضهما. فالكثيرون عاجزون عن حصر أنفسهم في جانب واحد. وكما بيّن جيرولد سيغل[20] (Jerrold Seigel)، كانت ظاهرة الازدواجية المتضاربة موجودة في بوهيميا أيضاً، حيث حلم كتّاب وفنّانون كثيرون باعتراف العالم البرجوازي، في نهاية المطاف، وخضع آخرون (أو بعضٌ من الفئة ذاتها) لنظام هو من أكثر الأنظمة تطلّبات، باسم فنّهم.

وإن المفارقة والسخرية تمثَّلتا في أن الصورة الشعبية المحبَّبة "للبوهيميا" قلَّلت من خطورة ذلك الجانب الخطر. فلم يدخل مبدعو الأعمال الفنية المكرِّسون في النمط الشعبي المحبَّب في المجتمع "المستقيم"، وإنما "أولئك الذين كان الفن عندهم يعني عيش الحياة"[21]، أعني: هواة، مثل رودولف (Rodolphe)، الذي قرَّر أن ينهي مصيره بالعودة إلى العالم البرجوازي، بعد أن انتهت تجولاته الشبابية مع موت ميمي (Mimi). وصارت مطابقة الفن مع الشعور والعاطفة وجهة النظر البرجوازية الرائجة[22]، مقابل الشخصيات الرئيسية المبدعة في الحقبة الرومنطيقية، وما بعدها.

ولم يكن بالأمر المفاجئ أن عَرَضت تلك الصورة الدارجة ذلك التيّار في بوهيميا الذي كان متعاطفاً مع التحدّي السياسي للنظام القائم، والذي أسهم، جزئياً في الطوفانات الثورية في عام 1848 وعام 1871.

واستمرت علاقة الازدواجية المتضاربة إلى يومنا، وصارت في بيئة الإعلام والسوق الفني تواطؤاً بين الفنانين أو الممثلين المفترض أن يكونوا ثوريين

والجمهور. وكانت المسافة المقبولة، في القرن التاسع عشر، بين البرجوازية والبوهيميين، تعتمد على محافظة كل طرف على سلامته، فقد اقتضت أن يقف العالم البرجوازي إلى جانب قيمه، وأن يبقى الروّاد الطليعيون بعيدين عن لعبة مرغر - بوتشيني (Murger - Puccini) لصالح العالم البرجوازي. أما الآن، وقد صار بإمكان التعبير الذاتي الحرّ والفساد المتعدد الأشكال أن يقدِّما أفكاراً لتكون بمنزلة شعارات إعلانية، تساعد على تدوير دواليب التجارة والإعلام، وتجعل، كما وصف أندي وورهول (Andy Warhol) مؤخراً، أي واحدٍ مشهوراً لمدة ربع ساعة، فإنه صار من الصعب المحافظة على المسافة. فعندما يتوثَّق التواطؤ، فإن فساداً يقع.

2.23

كنت أقول، إن فهماً للفن معيناً استمر خلال العالم الحديث منذ الحقبة الرومنطيقية. وهو المفهوم الذي دعوته الوحي المفاجئ، الذي لا يشمل، فقط، الناحية الإستطيقية للعمل الفنّي، وإنما أيضاً، نظرة على مغزاه الروحي وعن طبيعة الفنّان ووضعه. فلم تكن نظرة محصورة بالفن، بل كانت عن موقع الفن في الحياة، وعلاقته بالأخلاق. والحق يُقال، إنها كانت رفعاً للفن، لأن هذا أصبح المكان الحاسم لما كنت وما أزال أدعوه المنابع الأخلاقية. فإدراك الوحي المفاجئ حالة نموذجية عما دعوته استعادة الاتصال بمنبع أخلاقي. فالوحي المفاجئ هو تماسّنا المتحقق بشيء، حيث يعمل هذا التماسّ على تعزيز تحقيق أو كلّية ذات أهمية روحية، و/ أو تكوينه.

وهذه النظرة ليست خاصة بأقلّية أو زمرة، فقط. والأمثلة الفردية عن هذه النظرة موجودة في أقلية، في كل حالة، وأحياناً لا تكون معروفة إلا قليلاً. غير أن الفهم العام لمكانة الفن شائع وعميق في ثقافتنا، وهذا يناظر شعوراً مشتركاً واسعاً مفيداً أن الخيال المبدع هو مكان لازم للمنابع الأخلاقية، كما تشهد على ذلك العلاقة التناقضية والمتضاربة بين فن الأقلية، والجمهور الواسع التي قمت بوصفها قبل قليل.

هذا المفهوم العام مرَّ بعددٍ من التحوّلات واتَّخذ أشكالاً كثيرة جداً. فقد جلب ثورات متعاقبة، في علم العروض، وولَّد أساليب شعرية مختلفة جداً عن

تلك التي كانت عند الرومنطيقيين. غير أن الذي أوحى بتلك التغيرات، كان في أغلب الأحيان، تلك الفكرة، فكرة الوحي المفاجئ. وقد بيّن لنا ووردز وورث ما هو مهم روحياً في العادي، عند الناس والأشياء. وفي ذات الوقت، احتوى شعره على وصف واقعي لأولئك الناس وتلك الأشياء، وعلى تعابير عن الشعور، مباشرة. غير أن خطوط الشعر الحديث التي تدفقت من بودلير انفصلت عن ما هو محاكاتي وتعبيري صريحين وتمثَّل أساس هذا الانفصال في الشعور بأن القوة الكاشفة في الرمز تعتمد على انفصال عن الخطاب العادي. ووصف مالارميه (Mallarmé) بقوله: "هو الذي يحوّل ما هو أوّلي إلى كلمات" ويسمح بأن تُبنى القصيدة بقوى الكلمات الداخلية المتفاعلة، "فتتحرك بصدمة اختلافها"[23]. أما، بالنسبة إلى الصوريين، فإن "الرمز المناسب والكامل هو الشيء الطبيعي"[24]. فالصورة الشعرية كامدة وغير شفافة، ولا مرجع لها تشير إليه. وهنا، نجد أن التضاد الرومنطيقي بين الرمز والمرجع قويَ وتحول إلى محاولة لتحقيق وحي مفاجىء عبر تعطيل المرجع، لتقوية الرموز بجعل اللغة تتجاوز الخطاب الكلامي. فما كان موحَّداً عند الرومنطيقيين، صار هنا متعارضاً تعارضاً شديداً. وهكذا نجد أن مبدأ الوحدة في كتاب باوند: **كانتوس** (*Cantos*) يختلف كلياً عن ذلك الموجود في كتاب ووردز وورث: **مقدّمة** (*Prelude*) فلم تعد المسألة سرداً قصصياً، وإنما تشابك صور، تتوحَّد.

سوف أنظر في بعض المفاهيم المتطورة الخاصة بالخيال المبدع، في القرنين الأخيرين، لا من ناحية الأساليب الشعرية، وإنما من ناحية لها علاقة معقَّدة بتلك الأساليب. وأريد أن أبحث في نظريات المنابع الأخلاقية [بما في ذلك -im، -a وعديم الأخلاق (non-moral)] التي ظهرت، في تلك التحولات. وفي داخل استمرارية في الوحي المفاجئ، مثَّل ذلك تاريخ تصدّعات مهمة، حصلت في الحقب السابقة بين أنواع من الأخلاق التقليدية أو تأويلات للاهوت المسيحي، وعادت في هذا الوسط الجديد.

غير أن عليَّ، قبل أن أباشر الدخول في غمار هذه القصة، أن أواجه اعتراضاً. هو ضد إطار الاستمرارية كله الذي أنشأته لذكره، أنّ نظرة الوحي المفاجئ الحديثة إلى الفن بوصفها استمراراً للحقبة الرومنطيقية، تكافح، بطرق معينة،

لتعزيز بعض السِّمات المعرِّفة للفن الرومنطيقي. فماذا عن جميع الذين كانت أعمالهم تتصف بالوحي المفاجئ، بالمعنى الذي عندي، لكنهم أعلنوا أنهم مضادّون للرومنطيقية؟ فذلك ت.إي. هُلْم (T. E. Hulme)، على سبيل المثال، وهو بمعنى ما المؤسس للمذهب الصوري (Imagism)، حسب نفسه "كلاسيكياً" لا رومنطيقياً، وكان ذلك، وبالضبط، لأنه أراد أن ينكر مركزية الشخص، المكافح للتعبير الذاتي الذي يطابقه مع الرومنطيقيين. ورأى هُلْم أن الفن الأعلى تمثَّل في وحي مفاجىء لشيءٍ غير شخصي، "غريب عن الحياة"[25]. وبدا إليوت متأثراً بهُلْم بإعلانه الذاتي عن نفسه أنه "كلاسيكي". وبعدئذٍ، نفكر بالرمزيين الصارمين المتزمتين، بمالارميه وريمبو (Rimbaud)، على سبيل المثال، اللذين كان وحياهما المفاجئان "غريبين عن الحياة"، وبشكل مؤكَّد، واللذين حاولا أن يتجاوزا التعبير الذاتي كلياً. فهل نستطيع أن نعتبر هذه الظواهر في استمرارية مع الرومنطيقيين؟

الجواب، من نواحٍ مهمة، هو النفي. وتفلق هذه النواحي المهمة، وبالضبط، بما تمَّ كشفه في الوحيِ المفاجئ، وهذا له صلة مهمة بالمنابع الأخلاقية التي هي قيد الدرس. وهذه هي القصّة التي أريد أن أقصّها. غير أنه سيكون هناك تشوش في التفكير أن الانفصال الحاسم حصل بسبب مسألة التعبير الذاتي وحولها مقابل مسألة اللاشخصانية. فمعظم الشعراء الرومنطيقيين الكبار اعتبروا أنفسهم صائغين ما هو أعظم من نفوسهم، أعني: العالم، والطبيعة، والوجود، وكلمة الله. فلم يكونوا يهتمون، بصورة رئيسية، بالتعبير عن مشاعرهم الخاصة، كما بيّنت في الفصل الحادي والعشرين[26].

وحيثما تتدخل الشخصانية، يكون في النظرة إلى الطبيعة بوصفها منبعاً، كما ذكرته. لأن ذلك يشتمل على الفكرة المفيدة أن السبيل الذي لا مهرب منه للوصول إلى العالم أو الطبيعة أو الوجود الذي نريد صياغته هو الدافع إلى الطبيعة أو إلماعات الروح الداخلية. وقد قال نوفالِسْ: "في الداخل يمتدّ الطريق إلى السرّ الكامل"[27] (Nach innen geht der geheimnisvolle Weg). وهذا ما يصنع الفرق الواضح بين كتّاب، مثل، شلنغ، نوفالِسْ، بودلير، من جهة، والمفكرين الكبار في عصر النهضة، والأفلاطونية المتجدِّدة، والفكر السحري عند برونو، مثلاً، من جهة أخرى، بالرغم من كل الدين المدين به الفريق الأول للفريق الثاني.

وكان ذلك الدين كبيراً، ومعترفاً به، كما ظهر في توسّل شلنغ لبرونو، وفي توظيف بودلير "التماثل" وصور الخيمياء.

فعلى سبيل المثال، نذكر، أنه بالرغم من أن برونو وبارا سلسوس (Paracelsus) قد يكونان اعتقدا بأن معرفتهما سرّية، فقد اعتبرا نفسيهما ممسكين بنظام الأشياء الروحي، والذي لا وسيط له. فقد تطلّب سرّاً لا معرفة مدروسة ومتاحة بشكل واسع لاكتشافه، لكن لا يتطلب لأن يكتشف صياغة لفظية لما في داخلنا. وبهذا المعنى هو النظام العام المتاح من دون توسّط قوانا الصياغية المبدعة.

وهو هذا النوع من النظام العام، ولوحة الأهمية الروحية للأشياء، اللذان لم يعودا ممكنين لنا. ولم يكن نشوء العلم والعقل المتحرِّر، وحدهما، هما اللذان نقلاه إلى ما هو أبعد من المتناول. فقد كان، أيضاً، فهمنا لدور الخيال المبدع. ولا ريب في أن الحديثين يمكنهم أن يتصوروا نظاماً روحياً لظواهر التماثل: فبودلير فعل ذلك، وفعل ذلك ييتس، وقرأهما الملايين وأعجبوا بشعرهما. غير أن ما لا نستطيع أن نتصوَّره هو هذا النظام الذي ليس علينا أن نقبله عبر وحي مفاجيء صنعه الخيال المبدع، والذي قد يكون متاحاً، بشكل غير منكسر في وسط إبداعٍ فني لفنان آخر.

غير أن النظام الذي لا يتحقق إلا بالانكسار هو شيء مختلف اختلافاً أساسياً. فالنظام الذي لا وسيط له موجود، بوصفه شيئاً في ذاته (an sich)، مستعملين لغةً مفارقة، ما بعد كَنْتيّة. فهناك معنى في طرح مسائل تتعلق بنباتات أو حيوانات حملت توقيع الكوكب زحل. فإذا لم يوافق برونو وباراسيلسوس على ذلك، فلا بدَّ من أن يكون أحدهما على خطأ. غير أن هذه المسائل لا محلّ لها، في حالة انكسار الأنظمة في الخيال. فهل كان لبيزنطة "حقيقة" المعنى المهم الذي اتَّخذته في قصائد ييتس؟ وهل توسّلها المختلف في لغة مستقلة لشاعر آخر، يكون خاطئاً؟ هذا غير معقول.

مهما كان الذي يصدق في نظرياتنا العلمية، فإننا نقول، إن رؤى شعرائنا يجب أن تُفهم بشكل مابعد كَنْتي. فقد قدَّمت لنا حقيقة في وسط لا يمكن فصلها عنها. تلك هي طبيعة الوحي المفاجئ. وهذا لا يعني أننا عاجزون عن التمييز. فلا

ريب أننا نفكر بشيء أعمق، أكثر إيحاءً، أصدق من أشياء أخرى. والأساس الذي تقوم عليه تلك الأحكام يصعب الكلام عنه. غير أن الواضح هو أنه ليس تماثلاً مع حقيقة لا تتوسّطها، وبالضبط، الأشكال المطروحة.

ونظام الأشياء الأخلاقي أو الروحي يجب أن يصلنا مرتبطاً برؤية شخصية. والعاملان المهمان اللذان ذكرتهما، أعلاه، يتعاشقان لوضعنا في داخل هذه الحالة، وجعل أي نظامٍ عديم الوسيط أبعد مما نقدر الوصول إليه: ففصل النظام الروحي عن نظام الطبيعة الذي نستكشفه في العلم الطبيعي، الذي يجب أن يحوِّل النظام الروحي إلى ما يشبه الإشكالية تمَّ تعويضه وإكماله بفكرتنا مابعد الرومنطيقية الخاصة بالخيال المبدع. فكلاهما يلفظان نهاية الأنظمة التي لا وسيط فيها.

غير أن ذلك عنى أن بعض الشخصانية لا ينفك عن ظواهر الوحي المفاجئ. يمكننا أن نحاول أن نبدأ مسافتنا من الفكرة الرومنطيقية الموجودة في القول المقتبس من نوفالِسْ، والمفيد أن علينا أن نبحث عن مفتاح نظام الأشياء في الداخل (الباطن). وليس هذا بالتغيير التافه. فقد يكون حيوياً تغيير مركز الانتباه، مثل ما فعل ريلكي (Rilke) في *Neue Gedichte*، عندما حاول صياغة الأشياء من داخلها، كما حصل. غير أن ما لا نقدر الهرب منه هو توسّط الخيال، فنحن، وبشكل دائم، نصوغ رؤية شخصية. وتظل الرابطة بين الصياغة والجوّانية (الباطن)، ولذلك السبب، موصولة وقائمة. ولأن علينا أن نتصوَّر عملنا بأنه صياغة لانكسارٍ شخصي، فإننا لا نستطيع أن نتخلّى عن الانعكاس الراديكالي، وندير ظهرنا لخبرتنا أو لطنين الأشياء فينا.

وهكذا نرى أن ريلكي (Rilke)، في إحدى أنجح قصائده الجديدة، وهي النمر (*The Panther*) أطلق خطو الحيوان في قفصه، في داخله (باطنه)، قال: "بدا له وجود ألف قضيب حديدي، وخلف القضبان لا يوجد عالم".

(Inwardness: "Ihm ist, als ob es tausend Stäbe gäbe/ und hinter tausend Stäbe keine Welt") فالصور من ذلك المحيط الغريب كانت تتدفق

في "الجمود المتوتِّر لأطرافه"، لكنها كانت "تتوقف عن الوجود" عندما كانت تصل إلى قلبه. والحق، أن ريلكي أدخلنا في النمر، لكن هذا لا ينفصل عن تحويل النمر إلى رمزٍ لداخلنا (باطننا) المغرَّب المغترب[28].

وهكذا فإن دخول الحركة المضادة للرومنطيقية في المذهب الكلاسيكي لشخص مثل هولمي (Hulme) أو إليوت لا يمكن أن يكون عودةً إلى إحداث أنظمة بلا وسيط. فقد ظلّت ذات وحي مفاجىء، وبذلك، ظلت في استمرار عميق للحركة كلها الناشئة من الرومنطيقيين. فكانت بمنزلة كاريكاتور لعرض الرومنطيقيين بشكل يظهرهم لم يهتموا إلا بالتعبير الذاتي، ومن الضلال التفكير أن واحداً يمكنه أن يهمل الخيال، وبالتالي، داخليّة الرؤية الشخصية. غير أننا نقول إنه، لهذا السبب، هناك نقطة رئيسية في الصراع لتجنّب ما هو مجرد شخصي. وفعلياً، تلك هي المسألة المركزية لفن الوحي المفاجئ، من بعض النواحي.

وإن الحقيقة المفيدة أنه لا يوجد سوى رؤى منكسرة تعني أننا لا نستطيع أن نفصل ما يظهر عن الوسط الذي صنعناه لإظهاره. وهذا يعني وجود أشكال من مركزية الشخص لا تَمْثُلُ في الكلام المباشر عن الذات. فهناك الشكل المحترم والمألوف الذي ينسج لغة امتصاص ذاتي فيها تكون رؤية الواقع، ودائماً، محاطة بردود فعلنا. وهناك الإغراء الحديث، تحديداً، والمفيد أن الوحي المفاجئ سيصبح، وبشكل رئيسي، احتفالاً بقوانا الخاصة بالصياغة المبدعة. وهذه القوة الدافعة المؤكدة للذاتي ممكن الإعلان عنها، كما في المذهب المستقبلي، أو قد تترك لتحوم بطريقة غامضة، كما في السوريالية، أو تكون ذات اختفاء ذاتي، كلياً. فطبيعة فن الوحي المفاجئ، ذاتها، تصعِّب وصف ما تمَّ الاحتفال به، نعني: التجويفات العميقة التي فوق الشخص أو تحته، أو قوى الشخص الممتازة الغريبة. فقد ذُكِرَ[29] أن بعضاً من ذات الفنانين، قد أثاره المذهب البدائي والمذهب المستقبلي، في زمن الحرب العالمية الأولى.

وإن التمركز الشخصي أكثر إغراءً من الملحق الفكري للتعبير الذاتي. ولأن الكثير من ثقافتنا الحديثة ينحو نحوه، لأسباب كثيرة سأبحثها، أدناه، فإن التغلّب عليه مهمّة رئيسية، أخلاقية وإستطيقية، من مهمات زمننا. غير أننا نجعل المهمّة

سهلة علينا، لكن ظاهرياً، إذا أخفقنا في رؤية كيف توجد استمرارية عميقة بيننا و بين الحقبة الرومنطيقية، في المطامح والأخطار.

3.23

إن نقطة البداية هي التي منها أريد أن أتبيَّن الأصول والانحرافات الخاصة بالرؤية الأخلاقية التي كانت واسعة الانتشار في أوساط الكتّاب الرومنطيقيين. فهؤلاء احتفوا بخيريّة الطبيعة. وكانوا متفقين، من هذه الناحية، مع الربوبيّين والتنوير الطبيعي، وذلك في اعتبارهم النظام المخلوق منبعاً للخير عظيماً. وابتعدوا عن أحادية البعد التي اتصف بها المفكرون الأوائل، ولم يحسبوا الدافع الإنساني منتظماً، وإنما حسبوه قادراً على التحوّل النوعي. فتبعوا روسّو في رؤيته تعارضاً بين الإرادة الفاسدة والإرادة الصالحة، والذي يعود، بدوره إلى عقيدة أوغسطين الخاصة بالحبّين، كما كنا رأينا. غير أنهم حدّوا منبع "الفضيلة" في الطبيعة الداخلية (الباطن). فعلينا أن نعود إلى الانفصال الكامل، بالتيّار العظيم الذي يجري في الكلّ، والذي له رنين في داخلنا.

وطبعاً، أدركوا، في رأي مغاير ومؤثِّر، أن الانفصال عن الطبيعة ضروري لنا لتحقيق العقل والحرية. والهدف كان استعادة وحدة أعلى يمكن بها تسويتها مع الطبيعة، وهو ما رآه شيلّر، مثلاً، في لعبنا مع الجمال، الذي صار فكرة نموذجية لجيل تسعينيّات عام 1790 الرومنطيقي، كله. وفي هذه الرؤية اللولبية، صار السقوط، الضروري، هو الانفصال عن الطبيعة. وكولريدج المتأثر تأثراً عميقاً بهذا النوع من الفكر الألماني، عرّف "التخليص" بأنه "خلاصٌ من هذه العداوة للطبيعة"[30]. و"الخلاص" (Versöhnung) كان مصطلحاً رئيسياً عند هيغل.

وفي نفس الوقت، كان عالم الطبيعة الكبير المحيط بنا منبعاً للسلوان والقوة. وأحد أشكال الوحي المفاجئ تمثَّل في إظهار الخيرية الروحية، ومنبع الشفاء في العالم الطبيعي، الذي جُعِلَ تافهاً أو ميتاً باغترابنا عنه. وقد استهدف نوفالِسْ (Novalis) تحوّلاً من هذا النوع، وهذا ما فعله الشعر، عند شيلّي، عندما "يخلق العالم من جديد، بعد أن أعدم في عقولنا بعودة الانطباعات التي بلّدها التكرار"[31]. وهذا ما أراده ووردز وورث، بإظهاره الأهمية الروحية للأشياء العادية والناس العاديين، في رفعه ما هو عادي، واستعادته "شعوراً سامياً/

بشيء متغلغل تغلغلاً عميقاً"[32]. وتبعه كونستابل، في اختياره ما هو عادي، ومحاولته "خلق شيء من لا شيء". وكان قادراً على أن يعلن؛ "لم أرَ شيئاً بشعاً في حياتي"[33]، عانياً شيئاً يعجز فنه عن تمجيده.

كانت ظاهرة تمجيد ما هو عادي موضوعاً مهماً في الفن الرومنطيقي، وكانت صور الخيمياء تتردَّد باستمرار[34]. وكل ذلك كان مؤسساً في شعور عميق بخيرية الطبيعة.

حصلت ثلاثة تحولات مهمة في الرؤية الرومنطيقية في القرن التاسع عشر، شملت نفياً حاسماً لها، لكنها تابعتها، بطرق أخرى.

(أ) الأول دعي "المذهب الواقعي"، وأحياناً "المذهب الطبيعي" وهو فرع من أنواع كثيرة دعيت بتلك الأسماء. وأنا أفكِّر، وقبل كل شيء، بالأنواع التي ظهرت في فرنسا منذ حوالي منتصف القرن: مثلاً، كتابات زولا (Zola)، وفلوبير (Flaubert)، بشكل آخر، وبلوحات كوربيه (Courbet) ومانيه (Manet) فهؤلاء الكتّاب والرسامون قبلوا المذهب الطبيعي لعصر التنوير، ونفوا نفياً كاملاً فكرة حقيقة روحية فوق الأشياء أو وراءها، خاصة، وأنكروا خاصة جميع الأفكار المتعلقة بتيار للطبيعة عظيم، صُلْب الكثير من الكتابات والرسوم الرومنطيقية [مع، مثلاً، كونستابل أو مزيدريتش]. وبدا ذلك فناً مضاداً، وبامتياز، للوحي المفاجئ، فناً صُمِّم لإظهار الأشياء في واقعها الخام المنخفض، وتبديد أي وهم. عن وجود معنى عميق يقيم فيها ـ وهو عكس التجلّي عبر تغيير المظهر.

غير أن الاستمرارية مع المذهب الرومنطيقي لم تقطع بشكل مفاجئ. فالمقدِّمة التي قامت عليها الواقعية، عندئذ، والآن، أفادت أننا، وفي السياق العادي للأشياء، نحقق في رؤية الأشياء بشكل صحيح، وأننا لا ندركها إلا من خلال حجاب من الوهم يضفي عليها جمالاً كاذباً أو أهمية زائفة، من نسج مخاوفنا وانغماسنا الذاتي في أهوائنا. لذا، فإن رؤيتها كما هي تتطلّب شجاعة ورؤية، وأكثر من ذلك، فإنها ستأخذ منابع الفن. ونحن نعيش محاطين بهذا الواقع، لكننا لا نراه، لأن رؤيتنا مشكَّلة ومغلّفة بأنماط التمثيل المؤاسية الخاطئة التي لدينا. فالأمر يتطلّب وصفاً حقيقياً لاختراق الحجاب.

قد لا يشتمل هذا النوع من الفن على شفافية وحي مفاجيء، كما يمكن أن ندعوه، حيث يلمع شيء عميق عبر ما هو واقعي، لكنه يشتمل على كشف نقاب، عن إظهار الوجه الحقيقي للأشياء، وهذا يلزمه تغيير في المظهر، من نوع ما. يمكننا أن نأخذ كتاب فلوبير: **السيدة بوفاري** (*Madame Bovary*)، كمثلٍ. ففي هذا لا توجد رغبة لإضفاء قيمة من أي نوع على الشخصيات، أو إظهار معنى عميق لأفعالها. والواقع هو أن مصدر الأثر المنقص كان التصوير القاسي لوهم المعنى العميق في رغبات إيّما (Emma) الرومنطيقية الشديدة. وانتهى كل شيء كأنه تافه وعادي، رغم سموّ الحلم. وبدا الهدف متمثّلاً في التصوير ما هو مبهرج في العادي، من دون توقّف. فقوة العمل التي تَمْثُلُ في قدرته غير العادية على إدراك تلك التفاهة، حيث رمى الانسياق الذي لا يُقاوم لأنماط التمثيل الموروثة إلى التعزيز أو السموّ. غير أن السؤال هو: لماذا يحرك ذلك الكاتب أو القارىء؟ فليس ذلك كجولة من جولات القوة، وإنما بمعنى القوة والتحرر من تلك التفاهة التي لا تنفصل عن إدراكه كموضوع تأمّل.

ثمّة نوع من تغيير المظهر، هنا، وهو ليس من النوع الذي يكشف المعنى، بل من النوع الذي يضفي على التعاسة العديمة المعنى والتافهة النهاية وشكل المصير. فذلك تشارلز روسنْ (Charles Rosen) وهنري زيرنر (Henri Zerner)، في كتابهما اللافت المثير المتعلق بالمذهبين الواقعي والرومنطيقي، يتكلمان عن "الحتمّية" عند بودلير، التي "تسمح للوقائع أن تتكلم عن نفسها من دون تعليق: فالحتمية صفة إستطيقية. فهي ليست مجرد بديل عن الجمال، بل، يجب اعتبارها جميلة جمالاً مطلقاً، في حدّ ذاتها"[35].

وهكذا، فإن رفع النقاب عن الأشياء في تفاهتها يشتمل على نوعها الخاص من تغيير المظهر أو التجلّي. والسعادة التي نجدها في ذلك لها علاقة بقدرتنا على مواجهة الحقيقة والاعتراف بها، وتعتمد هذه القدرة، وبشكل حاسم على النهاية التي تحوّل الوقوع في شرك التفاهة والفراغ إلى نوع من المصير، يمكننا أن نتأمل فيه. إنها القدرة على تأمله، التي تحرّرنا من الشرك، وهذه الحرية هي شرط الشعور بالقدرة والسعادة. فالفن الواقعي يعتمد على شكل تغييره المظهر عبر تجريد الأشياء من المعاني. هو نوع من تغيير المظهر يجنح إلى إثارة خيال القوة المبدعة للفنان. غير أن الواقعية تشتمل على أكثر من ذلك. فلم يكن جميعها

مضاداً للوحي المفاجئ، بشكل حاسم. فهنا كنوع آخر يفعل شيء فيه ذلك، بعد أن يشعّ الكل من خلال الشخص. وكوربيه مثل على ذلك.

لقد عبّر المذهب الطبيعي عن نفسه في بيئة الرسم التشكيلي الفرنسي، في رفضه للتميزات التقليدية للأمور العادية اليومية وتعريف الأشخاص، الذي اعتمد كثيراً على تراتبية مواضيع الرسم التشكيلي الملائمة، والذي سوغته أفكار النظام والأهمية الروحية، أعني: النظرات التقليدية أضفت على الأشخاص المقدَّسين، مكانةً عالية، ورفعت قيمة التاريخ فوق قيمة المنظر الطبيعي، وهبطت بالرسم "العادي" لأشخاص في الحياة اليومية، في أسفلها. وتحوَّل كوربيه إلى رسم العاديين من الناس، والعمال، والفلاحين، وبورجوازيـي الأرياف. غير أن تلك الرسوم أعطيت، أحياناً، المدى الهائل الذي كان يجب أن يحفظ للرسم التاريخي. فالمذهب الواقعي عنى "اختفاء الموضوع"، بمعنى منظر أو حدث صيّره التاريخ مقبولاً، أو دين أو ثقافة كلاسيكية التي نوى الرسم التشكيلي تمثيلها. غير أن الحوادث العادية من دون ذلك المعنى المؤسَّس فقد عوملت بالكرامة التي كانت محصورة بتلك التي حازت عليها. وهذا رفض ذو وعي ذاتي للتراتبية ولمعنى ما من معاني الإزاحة. وقد حلَّت هذه "الموضوعات" الجديدة محلّ القديمة، وحصل تثبيت لهذه المكانة الرفيعة.

غير أن كوربيه لم يحاول أن يلبس هذه مثل الموضوعات الكلاسيكية. أي استراتيجية واحدة لتراتبية لإبطال التراتبية، أي: تناول منظر من الحياة العادية وإعطاؤه شكلاً مثالياً بتوظيف فن الإلماع، الوضع الخاص، والتأليف الذي نشأ في الفن الكلاسيكية المتجدّد. وقد أظهر روسنْ (Rosen) وزيرنر[36] (Zerner) مثلاً عن ذلك عبر أحد معاصري كوربيه. غير أن كوربيه والواقعيين الصارمين المتزمتين أداروا ظهورهم لذلك الفن البليغ، ولأي محاولة لإعطاء شكل مثالي لما يرسمون ويصورون.

وبدت الواقعية، بماديتها ذات العقلية المتشدِّدة، أنها نفي للمذهب الرومنطيقي. غير أن الاستمرارية موجودة في القصد التغيري للمظهر، الذي لا يمكن إنكاره والموجود في بعض تلك الصور. وقد حصل تغيير المظهر، جزئياً، عبر الحركة التسووية التي أحلَّت الناس العاديين محلّ الشخصيات التاريخية أو المقدَّسة. وكما قال كوربيه نفسه: "أساس الواقعية نفي المثالية" (Le fond du

réalisme c'est la négation de l'idéal). وقال إنه عبر ذلك النفي: وصلت إلى تحرير الفرد، وإلى الديمقراطية"[37] (J'arrive en plein a l'émancipation de l'individu, et finalement à la démocratie). وكما وصف الوضع رزِنْ، وزيرنر، في بحثهما في كتاب، **الدفن في أورنانز** (*The Burial at Ornans*): صار "برفع مشهد عادي، عبر هذا التعدّي وعبر مقدار حياة الشخصيات، إلى منزلة الرسم التاريخي السامية. فقد أضفي على المنظر المتكرر بلا نهاية لجنازة في قرية فرادة حدث تاريخي مهم"[38]. وقد صيغ بيان عن الناس العاديين، وعن كرامة جميع البشر.

وكان هناك ما هو أعمق. فإذا نظر إنسان إلى تلك اللوحات من دون حسّ ببيئتها التاريخية المباشرة، كما نفعل، الآن فإن شيئاً من تغيير المظهر يظل وارداً. وسبب ذلك يَمْثُلُ في أنها تحمل قدرة الطبيعة الخام وقوتها الهائلة، القوة التي تعلن عدم صلة جميع الآراء التي طرحت والمتعلقة بهذه الطبيعة، هي آراء فجّة أو ناقصة، من وجهات نظر روحية مصقولة. وقد أشار روسنْ وزيرنر في بحثهما الدفن (The Burial) إلى "الحضور العدواني للشخصيات"[39]. فالقوة تقيم في هؤلاء الناس، حتى عند الذين لم يألفوا تراتبية الأمور العادية السابقة. وكذلك، لم يصوِّر كوربيه في كتابه: **المفلسون** (*Stonebreakers*) الحرمان، فقط، فقد أمسك ببذل الجهد المركَّز والمتوتِّر، إلى النهاية، جهد العمل الفيزيائي. فهناك قوة موجودة، وليس مجرد سوء حظ، هنا.

وإن التأكيد على الطبيعة الخام، هو في النتيجة، إعلان عن استقلالها عن الآراء المنقصة من قيمة وجهات النظر "العالية"، تناول إحدى الأفكار الرئيسية، في التنوير الطبيعي. وهناك، كانت تأكيداً على براءة الطبيعة. أما هنا، فقد صارت غامضة، ومتأثرة بتأويل القرن التاسع عشر بمعنى الطبيعة الذي سأبحثه، أدناه، لكنها، وبصورة أساسية، مماثلة بمعناها الأخلاقي. في لوحات كوربيه هذه، وفي سواها، وأيضاً، في بعض أعمال مانيه (Manet) البارزة ـ مثل لوحة الغذاء على العشب (Le déjeuner sur l'herbe, Olympia) ـ ينشأ الحسّس عبر تلك الطبيعة غير المصقولة، ويجب أن لا ينظر إلى الرغبة الأساسية كأنها ثقل ميت من الصعود الروحي، بل يجب معانقتها معانقة قلبية، والتمتع بها. فما كان يحسب،

مرةً، أطروحة أساسية عند الفلاسفة الماديين، صار يقيم، الآن، في اللوحة الزيتية. وهذا تغيير في المظهر، ينتمي للمذهب الطبيعي.

ويمكننا، أيضاً، أن نتكلم، هنا، عن وحي مفاجىء خاص بالمذهب الطبيعي. فهناك نوعان من الواقعية، أحدهما يركِّز على قوة الفنان، والآخر على مكانة أو سموّ الموضوع، وقوته. غير أنهما يبدوان مرتبطين ارتباطاً وثيقاً، ويبدو إمكان تحقيقهما معاً، وحتى النوع الخاص بالوحي المفاجئ يشهد، بطريقته الخاصة، على قوة الفنان. وإن التحرر من السحر الكامل والطبيعي، أعني سحر العالم، يريح العمل المبدع الذي يقوم به الخيال في تغيير مظهره. كل ذلك يظهر في مقطع قصير وضعه إميل زولا (Emile Zola)، في سياق تقديره للوحة جالس هيل (Jallais Hill, Pointoise) لكامي بيسّارو (Camille Pissaro).

"هذا هو الريف الحديث. هنا يشعر المرء بمرور الإنسان، الذي يحفر التربة يقطّعها، ويحزن الأفق. هذا الوادي، جانب التلّ هذا يكشفان عن بساطة وصراحة بطولية. لا شيء يمكنه أن يكون عادياً أكثر من ذلك، حيث لا شيء أعظم. لقد رسم مزاج الرسام قصيدة حياة، نادرة، وقوة من الواقع العادي"[40].

وهنا، تكلم كبير كهنة المذهب الطبيعي التفريغي عن تحويل العادي، في الشعر.

وإن المفارقة الخاصة بتأويل هذين النوعين من المذهب الطبيعي يماثلها العلاقات الوثيقة بين المذهبين، الواقعي والانطباعي، وهو ما سأعود إليه، في الفصل الآتي. وقد أشار روسنْ وزيرنر إلى الروابط المتعدِّدة التي توجد - وجود مفارقة، كما يبدو - بين المذهب الواقعي والاستكشافات اللاحقة للفنان وهو يحوِّل ما هو واقعي، أو لطريقة ظهور الأشياء: مثلاً، الروابط مع المذهب الانطباعي[41]. وفي نهاية المطاف، يمكن أن يبدو جعل الرسم التشكيلي مظهراً نفسه كتمثيل، جزءاً من مذهب واقعي كامل وراديكالي، عوضاً عن جعله يتراجع بشكل غير بارز أمام شخص وجوده مفترض، هناك، بكينونته الموضوعية.

4.23

(ب) ونقع على نفي من نوع مختلف، بالرغم من وجود نقاط صلة غريبة،

عند بودلير. فهنا لا يوجد رفض للروحاني. على العكس، نقول، لطالما أكده بودلير. أما الذي نُفِيَ فهو الطبيعة، أي، الاعتقاد الرومنطيقي المفيد أن الحقيقة الروحية العليا تجري خلال الطبيعة. وقد رفض بودلير، وبالكامل، معتقد روسّو المفيد أنه هو صالح، بالطبيعة. وبالرغم من علاقته الغريبة والغامضة بالأرثوذكسية الكاثوليكية، أكَّد بودلير، وبحماس، على عقيدة الخطيئة الأصلية، وصادق، وبقوة، على ما قال ميستر (Maisre) وقد أعجب ببو (Poe) لإعلانهم عن "سحروريّة الإنسان الطبيعية"[42].

"معظم الأخطاء ذات الصلة بالجمال ولدت من إساءة فهم الأخلاق، في القرن الثامن عشر. ففي ذلك الزمن، اعتبرت الطبيعة، أساس كل جمال وخير ممكنين، ومنبعه ونموذجه. ولم يكن إنكار الخطيئة الأصلية من دون معنى، في العماء العام لهذه الحقبة... فالطبيعة لا تستطيع أن تقصد إلا ما هو جُرْمي... [في] جميع الأفعال والرغبات الخاصة بالإنسان الطبيعي، لا تجد ما ليس مروِّعاً وشنيعاً"[43].

(La plupart des erreurs relatives au beau naissent de la fausse conception du dix-huitième siècle relative à la morale. La nature fut prise dans ce temps-là comme base, source et type de tout bien et de tout beau posibles. La négation du péché original ne fut pas pour peu de chose dans l'aveuglement général de cette époque... La nature ne peut conseiller que le crime... [Dans] toutes les actions et les désirs du pur homme naturel, vous ne trouverez rien que d'affreux).

وإذا كان المذهب الرومنطيقي، مثل المذهب الربوبيّ، قد نشأ من مسيحية إيراسمس، فهنا يوجد بيان عن أكثر ظواهر التشاؤمية الأوغسطينية تطرّفاً، حتى إنها لم تعد مسيحية في بعدها الأحادي، نعني: أقرب إلى المانويّة (Manichaeism) وهكذا، نرى أن بودلير كان منبهراً ومسحوراً بالرغبة الجنسية، لكنه في ذات الوقت، وجدها، بالخبرة حقيرة، تجرنا إلى الأسفل، وبمنزلة منبع للكآبة والندامة، فقال، ما قال:

"يوجد عند جميع الناس نوعان من الدعوى في نفس الوقت، إحداهما نحو الله والأخرى نحو الشيطان، التضرّع إلى الله، أو الروحانية، رغبة إلى الارتقاء بالإنسان، أما توسّل الشيطان، أو الحيوانية، فهي سعادة السقوط. وللنوع الثاني ينتمي حبّ النساء، والمحادثات الحميمة مع الحيوانات، الكلاب، القطط، إلخ"[44].

(Il y a dans tout homme, à toute heure, deux postulations simultanées, l'une vers Dieu, l'autre vers Satan. L'invocation à Dieu, ou spiritualite, est un désir de monter en grade; celle de Satan, ou animalité, est une joie de descendre. C'est à cette dernière que doivent être rapportées les amours pour les femmes et les conversations intimes avec les animaux, chiens, chats, etc).

ولم يكن لدى بودلير وقت يصرفه للكلام عن الاحترام الرومنطيقي للطبيعة الإنسانية المتطرفة، أيضاً، فقال:

"أنا عاجز عن التعاطف مع الديانة النباتية... فروحي تثور ضد هذه الديانة الجديدة الفريدة التي لها، دائماً، كما يبدو لي، عند أي كائن روحي، ما يثير. لن أعتقد، أبداً، بأن روح الآلهة تقيم في النباتات، حتى لو حصل ذلك، فلن يعنيني الأمر، وسوف اعتبر روحي ذات قيمة أعلى بكثير من قيمه مثل هذه النباتات المقدّسة. وعلاوة على ذلك، وجدت دائماً، في الطبيعة، المزدهرة والمتجدّدة، ما هو معيب ومحزن"[45].

(Je suis incapable de m'attendrir sur les végétaux... mon âme est rebelle à cette singuliére religion nouvelle, qui aura toujours, ce me semble, pour tout être spirituel je ne sais quoi de shocking. Je ne croirai jamais, que l'ame des Dieux habite dans les plantes, et quand meme qu'elle y habiterait, je m'en soucierais médiocrement, et considérerais la mienne comme d'un bien plus haut prix que celle des légumes sanctifiés. J'ai même toujours pensé qu'il y avait dans *La Nature*, florissante et rajeunie, quelque chose d'impudent et d'affligeant).

وتماماً مثلما كانت نظرة روسّو مرتبطة بالليبرالية والديمقراطية، كذلك كان لبودلير، بالرغم من عدم كونه سياسياً، بشكل أساسي، ظواهر تعاطف ردّ فعلية، بالرغم من بعض الذبذبات الوقتية، أظهرته، مثلاً، منخرطاً في الأطوار الأولى لعام 1848. غير أن هذا لا يعني أنه كان متعاطفاً مع الحضارة التجارية البرجوازية. على العكس من ذلك، فقد اعتبر الزمن زمن انحطاط. وكان سبب التذبذبات نحو اليسار متمثِّلاً، بالضبط، في تلك العداوة للأمر الواقع.

وكان اعتقاد بودلير المعارض لعالمه عبارة عن مثال أعلى أرستقراطي، له علاقة بالروح وبالحساسيّة. وكان مذهب التأنّق (Dandyism) أحد الأشكال الذي اتخذه ذلك الاعتقاد. والأنيق متصل بالأرستقراطي، وهو أسلوب نشأ في الطبقات الأرستقراطية. وما يعرِّف الأرستقراطي هو ما يثير مشاعره وما يخفق في إثارتها. فالمحارب لا تهمه حياته، بل شرفه. لذلك، فإن الأرستقراطي المحارب سيناصر هذا النمط من الاهتمام ويعبّر عنه بطقوس الانضباط والدقة في تنفيذ التفاصيل إلى حدّ التضحية بالسلامة أو الثروة، كما يحصل عندما يجازف المرء بحياته في مبارزة لأمر تافه. والحق يُقال، إن الفكرة المهمة في ذلك تَمْثُلُ في السخف وعدم المعقولية.

شيء من هذه البطولة يعكسه المتأنق. فاللامعقولية ذاتها المتمثِّلة في إعطاء مثل تلك الأولوية لمظهر الإنسان وملبسه هي التي تميّزه. وإن الرابطة الثابتة التي لا تتزعزع في العقبات أمام ما يبدو تافهاً هي علامة طبيعته الاستثنائية. فقد يكون مريضاً حتى الموت، ومع ذلك يظل محتفظاً بأسلوبه. وفي هذه الحالة، "يعاني كالمتقشف، تحت عضة الثعلب" (il souffrira comme le Lacédémonien sous la morsure du renard). والتمسك بهذا المطلب سوف "يقوّي الإرادة ويهذِّب الروح". ويشبهه بودلير بالرواقي(46).

وفي رفضه للطبيعة، كان بودلير مضاداً للرومنطيقية، وفي أرستقراطيته، كان معارضاً لأشهر شعراء الحقبة الرومنطيقية. غير أنه كان متفقاً معهم في الحضارة التجارية – النفعية، ومن المؤكد أنه تبعهم في طلب الترياق في الفن.

وهو فن وثيق الصلة بالدين، وقد يكون هو نفسه الذي حلَّ محلّ الدين. وهناك أشياء قالها بودلير تجعله مألوفاً بما فيه الكفاية. فوراء العالم الطبيعي الساقط يقوم العالم الروحي، ويمكن الفن أن يعرضه بالوحي المفاجئ. فالطبيعة قبيحة، إلا أن خيال الفنان يسمح له "بالتقاط نتف من الجمال مبعثرة في الأرض، وأن يتبع ممرّ الجمال حيثما ينساب وسط تفاهات الطبيعة الساقطة"(47).

(de saisir les parcelles du beau égarées sur la terre, de suivre le beau à la piste partout où il a pu glisser à travers les trivialités de la nature déchue).

وغالباً ما يشير بودلير إلى ذلك العالم الروحي الذي يجمع الفنّان شذراته باللغة التقليدية لنهضة الأفلاطونية المتجدّدة، بمفردات "التماثل"، كما لو أن الأشياء لها أهمية روحية تربطها بسلاسل من التعادل:

"الطبيعة هيكل أعمدته الحيّة تلفظ كلاماً سرّياً على شكل تنهّدات متقطعة، والإنسان يتجوَّل بين رموز في تلك الفرجات حيث تراقبه جميع الأشياء بعيون مألوفة"(48).

La Nature est un temple où de vivants piliers
Laissent parfois sortir de confuses paroles;
L'homme y passe à travers des forêts de symboles
Qui l'observent avec des regards familiers.

غير أن أشياء أخرى قالها بودلير، والكثير من شعره، لا يتلاءمان كثيراً مع صورته عن الشاعر الذي يجمع القطع الصغيرة والذرات من الجمال فوق الطبيعي. فهناك أنواع أخرى من الوحي المفاجئ تقذفنا إلى الشرّ، البشاعة، والفساد. وهذا يعكس، جزئياً، موقف بودلير الفكري الثنائي من العالم المانوي الذي رآه، نعني: الشيطانية، والانغمار في الشرور إلى حدّ السكر، وإطلاق رعشات مثيرة (frisson galvanique)، كل ذلك بدا استجابة صحيحة مثل askesis وربما كان طريقاً بديلاً نحو الهدف ذاته. وما يجب تجنّبه، مهما كلّف الأمر، هو التفاهة والميت، والوقت العاطل للبشاعة العادية. قال:

"يجب أن يكون المرء في حالة سكر، ودائماً. ذلك هو الأمر العظيم، بَلْ، المسألة الوحيدة. ولكي لا تشعر بالعبء المخيف للزمن يثقل كتفيك، ويحنيك إلى التراب، عليك أن تكون سكرانَ ومن دون إرجاء. وتسكر بماذا؟ بتناول النبيذ، بالشعر، أو بالفضيلة، كما تشاء. غير أن عليك أن تكون سكران"[49].

(Il faut toujours être ivre. Tout est là: c'est l'unique question. Pour ne pas sentir l'horrible fardeau du temps qui brise vos épaules et vous penche vers la terre, il faut vous enivrer sans trêve. Mais de quoi? De vin, de poésie ou de vertu, à votre guise. Mais enivrez-vous).

وأمكن بودلير أن يستنتج ويقول: "إن النموذج الأكمل للجمال القوي هو الشيطان ـ على طريقة ملتون[50] (milton).

غير أن الذي ينشأ في الانغمار في الشرّ والبشاعة ليس، في أحيان كثيرة، ارتعاشة ولا شذرات الجمال الروحي، وإنما هو نوع من سعادة قوية وغير محدَّدة. وهو له علاقة بقوة الروح الإنسانية، ذاتها، أن تقف في تلك المناطق المهجورة، مالكةً نفسها، بشكل كامل، وقدرتها على تحويل ذلك، أيضاً، إلى رمز لأزمتها[51]. وغالباً ما كانت تختتم قصائد بودلير المرعبة بموجات من القوة، كتأكيد على حيازة الشاعر الكاملة على المعنى الذي لم يزعزعه الرعب. فقصيدة: **كارونيا** (*Une Charogne*) ، تختتم بما يأتي:

"إذاً، تكلَّم، يا جمالي، مع تلك العفونة الكئيبة، مع الدودة التي ستقبِّل منزلتك الفخورة، وقل إني حفظت الصورة المقدَّسة لحبّي المتفيّح كما هي!".

(Alors, ô ma beauté! dites à la vermine
Qui vous mangera de baisers,
Que j'ai gardé la forme et l'essence divine
De mes amours décomposés!).

وكان آخر مقطع شعري في قصيدة **رحلة إلى سيفرية** (*Un voyage à*

على جزيرتك يا كوكب الزُّهرة، لم أرَ سوى شيء واحدٍ قائماً، رمز (*Cithère*" المشانق التي منها كان يتدلّى شكلي... يا إلهي! امنحني القوة والإرادة لتأمّل القلب والجسد ـ من دون اشمئزاز، من دون كراهية"[52].

(Dans ton ile, ô Vénus! je n'ai trouvé debout

Qu'un gibet symbolique ou pendait mon image...

- Ah! Seigneur! donnez-moi la force et le courage

De contempler mon coeur et mon corps sans dégout!).

وبمثل ذلك وصف بودلير باريس، كمدينة ضباب وآلام جهنمية، لها أحياناً، جمال مخيف، لكنها أقرب لما فهمه كَنْتْ بأنه جليل وسامٍ، لأن الجمال لا ينفصل عن هذا الشعور بقوتنا على الوقوف وتأمّل المعنى الكامل لذل العالم المهجور.

وذلك يتفق مع قدرتنا على التحرّر من العضوي والطبيعي، اللذين اعتبرهما بودلير عالم الشر، والبشاعة، والفوضى. ونحن نتغلَّب عليه بالوسائل البارعة. فمهمة الفن تصويب الطبيعة. والخيال يفكك الخلق، "يحلله"، "يفصله"، ويجمعه بقوانينه الخاصة، بحيث تظهر الطبيعة مصوَّبةً، مزيَّنةً، مصلحة[53]. (corrigée, embellie, refondue). فلم يكن حلمه متمثِّلاً في جنّة عدنية، ذلك الحلم القديم، بل، على العكس، تمثَّل في مدينة كلها من صنع الإنسان، تخلَّت عن ما هو عضوي، تخلياً كاملاً، كما ورد في قصيدة: **الحلم الباريسي** (*Rêve parisien*)، حيث ورد:

"بإبعاد، الشاذ
كل النباتات من الأرض،
وبافتخاري فعل فنّي،
نظرت إلى لوحاتي فعرفت
الرتابة المسكرة
للرخام، الماء والصخر"[54].

(J'avais banni de ces spectacles

Le végétal irrégulier,

Et, peintre fier de mon génie

Je savourais dans mon tableau
L'enivrante monotonie
Du métal, du marbre et de l'eau).

فالحلم الذي يعيد صياغة الأشياء يمكن أن يكون كاملاً مثل "الكريستال"، فقد كان اللاعضوي، عند بودلير أسمى من العضوي، الذي يكوِّن عالم الفوضى[55].

وهكذا، نرى أن هذا الشاعر، الذي كان، من بعض النواحي، معارضاً كاملاً للمذهب الطبيعي، والذي ماديّته، وطلب أن يعيد الفن صناعة الواقع، مع ذلك، نراه يثأر من تغييراته للمظهر، ولم يقتصر ذلك على العادي، بل شمل البشع والمرعب. وكان خيميائياً، أيضاً، ورأى نفسه في ذلك الضوء، كما تشهد هذه السطور:

"لأنني، من كل شيء، استخرجت جوهرة
لقد أعطيتني وحلاً ومنه صنعت ذهبا"[56].

(Car j'ai de chaque chose extrait la quintessence,
Tu m'as donné ta boue et j'en ai fait de l'or).

ولاحتجاجات بودلير الروحية كلها، فإن تلك التغييرات في المظاهر غالباً ما كانت تعرض عالماً هجره الله. والاختلاف عن الواقعيين الذي ذكرته، أعلاه، تمثَّل في عدم وجود توكيد على خيريّة الوجود. فالنور يصدر عن قوى الشاعر التخيلية. وكل ما سوى ذلك ظلام. غير أن هذا، أيضاً، قد يصبح الأساس لتوكيد ذاتي، إنساني، ورغم الفروقات، فإن نفوذ بودلير قد يبقى محصوراً في اليمين المبغض للبشر.

غير أن ما يهمّ قصدي، هنا، وما هو مهم، هو بودلير بوصفه مؤسس فن الوحي المفاجئ المضاد للطبيعة، لقد جلب بودلير إلى التيّار الرومنطيقي التعبيري الروحانية المضادّة من أصلها، وليس تلك التي جذورها في مسيحية إيراسمس، وإنما تلك التي جذرها في مذهب جانسِنْ (Jansen) والشعور القوي بالامتلاء الإنساني. ويصعب فهم ذلك كخيار ثيولوجي. فبودلير كان أبعد ما يكون عن فلك الإيمان المسيحي، وأكثر ما حركته الأفكار غير المسيحية، لتكون شرحاً مُرْضياً. فقد جعل التعبير خياراً داخل ديانة الفن نفسه.

فإذا كنا نعتبر الفن شيئاً عالياً، كأسلوب به يستعيد البشر الامتلاء، أو، على الأقل، ينجون من الحطّ من القدر ومن التصدّع، عندئذٍ، يمكننا أن نتصوّر الحساسية التي يبدو لها أي شيء يخص الطبيعة عاطلاً جداً، وفوضوياً، وغير شفّاف، وتافهاً إلى الحدّ الذي لا يمكن أن يكون منبعاً للفن. فيبدو إعلاء الطبيعة كتدنيس، واستسلام لما هو موجود، والعادي، والجمهور الضئيل الجودة. فلا يستطيع الفن أن يحقق رسالته إلا إذا انفصل عن ذلك وأشاد عالماً منفصلاً انفصالاً كلّياً.

وجذور هذا الموقف الروحي تعود، إلى مسألة تتعلق بالمنابع الأخلاقية المتميّزة عن تلك التي فصلت الأنواع المختلفة من الإيمان المسيحي. وهي المسألة التي فصلت أرسطو عن أفلاطون. وهي تختص بمكانة مجموع الرغبات والحاجات "الفيزيائية"، للطعام، الشراب، والجنس ـ وهي الرغبات التي تشارك الحيوان بها ـ في الحياة الأخلاقية. فمن إحدى وجهات النظر، يبدو أن الحياة الأخلاقية الصالحة تحتوي على فسحة لتلك الرغبات، مع وجوب أن تبقى تابعةً لخيرات أخرى، مثل، التفكير التأمّلي، وحياة المواطنة، ويجب ألا تتعدّى حدودها المعيّنة. أما وجهة النظر الأخرى، فهي متطرفة. فمع أنها تسلّم بالحاجة بإجازة مجال ما للرغبات "الضرورية"[57]، إلا أنها تعتبرها منابع ممكنة للنجاسة وعدم الطهارة. فأكمل الحياة في التقشف والزهد، فهي لا تجيز للرغبات إلا أضيق فسحة ممكنة.

وجاذبيات النظرة الأولى، النظرة الأرسطية تَمْثُلُ في أنها تتغلّب على انقسام داخلي، وتفسح المجال، في الحياة الأخلاقية لجميع مظاهر وجودنا. غير أن قوة "الأفلاطونية" مصدرها الطموح المتجاوز، إلى النقاء، الذي يُحقّق عبر نفي للرغبة ذاتها، وقوتها تَمْثُلُ في الشعور بأن الخير يتجاوز مجرد حاجات الحياة، وأن الإنسان لا يرقى إليه إلا بالهرب من المتاعب الجسدية.

وهذه المسألة هي في المنطق مختلفة عما بين مسيحية إيراسمس والمسيحية الأوغسطينية المتطرّفة. فإيراسمس نفسه كان أفلاطونياً. والمقدّسون الكالفنيون الذين استشهدت بهم، سابقاً، الذين اعتبروا التحقيقات العادية في الحياة ذات روحانية كامنة، تبعوا الطريق الأرسطي. غير أن التنوير الطبيعي والرومنطيقية،

كليهما، أنشأا جناح المسيحية الإيراسمي المتطرِّف، وفي ذات الوقت، تماديا أكثر من قبل، في إدخال التحقيق الفيزيائي في الحياة الأخلاقية.

وبمعنى من المعاني، خلقت تلك المجموعة دمجاً للمسألتين. ومنذئذٍ، مال ذوو النزعة "الأفلاطونية"، أيضاً، إلى تبنّي رؤية قاتمة عن الطبيعة الساقطة للبشرية.

وبترجمة ذلك إلى ديانة فنية، قدَّم لنا عقيدة بودلير الخاصة بالفن بوصفه مضاداً للطبيعة، مترافقاً مع شعورٍ حيّ بالشرّ الإنساني. ولا ريب في أن هذا يتلاءم حسناً مع موقفه الأرستقراطي المضادّ للتسوية. وهو الموقف الذي تكرَّر، في القرن الذي أعقب. وسوف نشهده، على سبيل المثال، عند ت. إ. هولم (T. E. Hulme) الذي كان أحد المفكرين المؤثّرين في أوائل الحداثة. وبعد رفض هولم الرومنطيقية، عرَّفها، وبالضبط، بأنها النظرة التي اعتبرت الإنسان صالحاً بالطبيعة، وهي النظرة التي قدَّمها روسّو[58]. وعكس ذلك، نجد أن مذهب هولم، الأوغسطيني حدَّد فناً "لا يوجد فيه شيء حيوي"، ينشأ من "قرف من الخصائص التافهة والعَرَضية للأشكال الحيّة" "ويطلب كمالاً وصلابةً لا يمكن أن تحوز عليها الأشياء المفعمة بالحيوية". ويطلبها في أشكال "هندسية" غريبة عن الحياة[59].

وقد لاحظ م. هـ. أبرامس (M. H. Abrams) الوجود الواسع، في الأدب الحديث، لمجموعة متألّقة تجمع الأرثوذكسية الثيولوجية (أو ما قصد بأن يكون مثل ذلك)، المذهب المحافظ، السياسي والاجتماعي، والشاعر المضاد للرومنطيقية، ويمكن دعوتها "كلاسيكية"، لكنها، في الواقع، تسوغ فن الروّاد الطليعيين[60]. وذلك تراث بودلير.

إن رفض الطبيعة أعطى معنى معيناً للشعار: "الفن للفن"، الذي لم يكن من إبداع بودلير، والذي لم يعتنقه، إلا أن أحد معانيه أمسك بنظرته. وبطريقة ما نقول، إنه من ديانة فنية يأخذ بالنظرة الثانية من النظرتين اللتين قدمهما شيلّر ويعتبر الفن مقدِّماً تحقيقاً إنسانياً أعلى من الأخلاق. أي يجعل الفن غاية في ذاته. أما في صياغة شيلّر، فذكر أن الجمال، بإكماله الحياة الإنسانية يساعد على تحقيق جميع الأهداف الأخلاقية الأخرى المعروفة. فهو لا يجلب الكمال لكل شخص، فقط، وإنما الوحدة للمجتمع، أيضاً[61]. ويصدق القول، إن الفن هو للبشر، أو هو للحياة.

غير أننا نقول، إنه، عندما قال بودلير: "ليس للشعر... هدف إلا نفسه"[62] (la poésie... n’a pas d’autre but qu’elle même) فإن شيئاً مهماً قد تغيَّر. فسارع ليقول، إنه لم يردْ القول، إن الشعر لا يحسننا، فهو يحسننا، فعلاً. غير أنه يجب ممارسته لذاته، بشكل كامل. ويمكن موافقة جميع الشعراء الرومنطيقيين في زمننا على هذا الرأي، إذا عنى استبعاد الأعمال المصححة لهدف تعليمي أو تربوي. غير أنه، عندما يرى المرء الفجوة التي ظهرت في نظرة بودلير بين الفن والبحث عن التحقيق الطبيعي الإنساني، فسوف يتّضح أن كفاية الفن الذاتية صارت الآن، عقيدة استبعادية، لا شمولية.

لقد أوحى بودلير للمحاولة البطولية المدمّرة للذات الرامية إلى خلق فن ذي اكتفاء ذاتي كلّي، أعني، فن مالارميه (Mallarmé) والرمزيين "الصافي". فمالارميه، عوضاً عن محاولة محاكاة الطبيعة في شعره، ناضل لكي يحرِّر نفسه منها. فالأشياء العادية طُيِّرت هباءً منثوراً، وغُيِّبت أو صُيِّرت غائبةً أو غير حقيقية ("الإبطال" هي كلمة تكررت عند مالارميه). وعلاوة على ذلك، يجب تنقية الشعر من الأفكار والمشاعر الشخصية لمبدعه. ذلك كان المثال الأعلى للعمل الشعري الذاتي الهدف، الذي تابعه مالارميه إلى أبعاد غير معقولة (حرفياً)، إلى ذرى ساطعة، بحثاً عن نقاء كان عليه أن يشبهه بالعدم، فمما قال:

"أخبركم، بعد شهر قضيته في أنهر الجليد الصافية للإستطيقا ـ وأني بعد أن وجدت العدم، وجدت الجمال، ـ ولا يمكنكم أن تتصوّروا الذرى الساطعة التي استكشفتها"[63].

وكان ذلك لعدم مكان العقل، وسعي مالارميه الجاهد وراءه هو، أيضاً، محاولة لإعادة الشعر إلى ذاته، وإظهار قوة الكلمة والاحتفاء بها. وهذا ما صيَّره أحد أعظم الروّاد في شعر وفلسفة القرن العشرين.

5.23

(ج) غير أنه ترافق مع فن ذي طبيعة لاروحية في المذهب الواقعي، وفن الوحي المفاجئ المضاد للطبيعة، شكلٌ مهمٌ ثالثٌ اتَّخذه نفي الرومنطيقية، في القرن التاسع عشر، وهو فن يتعلق بالطاقة الوحشية لطبيعة لاأخلاقية.

وقد نشأ التحول من فلسفة شوبنهور (Schopenhauer)، لكن، ليس بطرق قصدها. فهنا وجد بودلير نظيره في بغض الجنس البشري. فقد كان شوبنهور أعظم، وأكثر مبغض للبشر نفوذاً، في القرن التاسع عشر ـ أعظم "متشائم". وبمعنى من المعاني نقول، إن ما قدَّمه شوبنهور، كان مذهباً تعبيرياً علامات القيمة فيه معكوسة. لأنه اعتبر فكرة الطبيعة منبعاً، قوةً يحصل التعبير عنها في الأشياء. وهذه القوة "تُشيئنُ" ذاتها في الحقائق المختلفة التي نراها حولنا، وهذه "التشيئات" تؤلف تراتبية، بدءاً من الأحط، المستوى غير الحي، إلى الكائنات الواعية، في القمة.

هذه القوة الكلية الانتشار هي الإرادة الشوبنهورية. غير أنها ليست منبعاً روحياً للخير. على العكس من ذلك، هي ليست إلا الصراع الوحشي الأعمى، غير المقيدّة، والتي لا تشبع، والعاجزة عن الإرضاء، والتي تدفعنا ضد جميع المبادئ، والقانون، والأخلاق، وجميع معايير الكرامة، في بحثٍ لا يشبع عما لا يمكن الحصول عليه. ولا تصارع الإرادة إلا لكي تديم نفسها وتشييئاتها، وما نظنه رغباتنا ليس إلا استراتيجيتها اللاواعية لتحقيق تلك الغاية، فنحن نحبّ، ونحاول الحصول على السعادة، لكن الرغبة الجنسية هي، وبطبيعتها ذاتها، عاجزة عن جلب السعادة. وما إدامة الإرادة نفسها من خلالنا إلا مجرد وسيلة أخرى من وسائلها.

وإن عكس شوبنهور للعلامة ذات الصلة بالمذهب التعبيري الرومنطيقي هو بقية غريبة من ردود الفعل الأوغسطينية المتطرفة على المذهب الإنساني المسيحي. والحق يُقال، إن فكرة القوة الروحية التي توحِّد الطبيعة هبطت من الأفلاطونية المتجددة في عصر النهضة وعقيدتها الخاصة بالحب. وكما كنا رأينا، كان فيسينو أحد أجداد المذهب التعبيري. ومتابعةً لهذا التوازي، يمكننا أن نقول، إن نسبة الجانسينيين للقدّيس فرانسوا دو سال (St. François de Sales) أو كامو، هي مثل نسبة شوبنهور لشلنغ وهيغل. فقد أدخل إفساداً راديكالياً في ميتافيزيائهم التعبيرية. فالمنبع الذي منه يتدفق الواقع كله، بوصفه تعبيراً، سُمِّم. فهو ليس بمنبع للخير، وإنما لرغبة لا تُشْبَع، ووضع في سجن في الشر، يجعلنا تعساء، ويستنفدنا، ويحطمنا.

والتوازي مع بودلير واضح. في مقولات المذهب التعبيري الرومنطيقي تعيد النظرة الروحية والأخلاقية الإفادة بأن تلك المقولات عنت الاستبعاد، أصلاً. فهي تشهد، بطريقة ما، على قوة فهم الذات والعالم فهماً تعبيرياً، لدرجة تنزلق عندها من أن تكون انعكاساً لنوع روحي واحد من أنواع حضارتنا، لتصير الأرضية المشتركة التي فيها يتجابهان. فنرى الآن، أن الحساسية الأخلاقية التي تعتبر الخير غير الوجود الطبيعي، الذي تتعدّاه، وجدت صياغة ما بعد رومنطيقية.

فما هي جواذب هذه النظرة؟ نجيب جزئياً بالقول، إني قلت بما يتصل ببودلير، أن الحطّ من الواقع الحسّي التجريبي هو طريقة من طرق التأكيد على نقاء الخير المتجاوز. والمرء يشعر، في الفقرات التي فيها يدين أفلاطون بقوة، ويحطّ من قدر الرغبات، أن هذا مرتبط، جوهرياً، بشعور بالنقاء السامي لحياة مركَّزة على الخير، وأن ما دفعه لاحتقار الرغبات كان التضادّ الحادّ مع الخير، الذي به وحده يمكنه السطوع بوضوح. ووراء الشعور بخطيئتنا وعجزنا يوجد مذهب كالفن ومذهب جانسِنْ في سموّ مقابل لله السيّد المتجاوز، ورحمته المجّانية.

قد يكون هناك دافع آخر كان له دور في مذهب شوبنهور التشاؤمي. فهناك فكرة الانسجام بين الحرية والطبيعة، والاصطفاف العفوي للرغبة والعقل، وذلك النوع من الأشياء الذي وصفه شيلّر بفكرته عن الجمال، هو ذكي وموحٍ. ويسهل علينا أن نتصوّر أن نجد تلك الوحدة غير ممكنة التحقيق، ولا تُصدَّق، في تجربتنا الحياتية. وحالتئذٍ، يكون للإنسان أن يختار أن يرى نفسه أنه فاسد أخلاقياً، بشكل من الأشكال، أو غير منسجم، أو أن يلقي الشك على النظرية كلها، ويعزو الافتقار إلى الانسجام إلى طبيعة الأشياء ذاتها. ويظهر أن اتخاذ الخيار الأخير معقول أكثر من الأول، وليس بأيسر على النفس، فقط.

وقد يكون ذلك محرِّراً، وكما كان الأمر مع الحساسية الأوغسطينية المتطرّفة عند لوثر، الشعور بأن الخطيئة هي أزمتنا العامة والافتداء الخارج عن قدرتنا حرَّره من الشعور الساحق بالفساد الأخلاقي الشخصي، وهكذا فإن نظرة شوبنهور تسمح لنا بطرح الأعباء المستحيلة الخاصة بنظرة شيلّر التفاؤلية، التي تسحقنا بثقل الشعور بعدم كفاءتنا.

وطبعاً، ذلك جانب آخر من جوانب التحرير اللوثري فلم أعد، فقط، طارحاً العبء عن نفسي، ولا معترفاً، فقط، بالأزمة العامة، أزمة الفساد الأخلاقي فقط، وإنما أنا أيضاً، أبتهج بالثقة أن التحرير يأتي من مكان آخر. وهاتان الخطوتان: الإقرار بعجزي وانحطاطي، والشعور بالخلاص، خلاصي، مترابطتان، وبشكل وثيق. فهل يوجد ما يماثل هذا، عند شوبنهور؟

بلى، يوجد، لكنه يبعدنا كثيراً عن لوثر. فشوبنهور، وبكل تأكيد، بعيد عن أي شكل من أشكال الفكر المسيحي أو الفكر مابعد المسيحي. فهو، وبصراحة، ناصر نظرةً بوذية (Buddhist)، ورأى أن تحرّرنا يتحقق بالفرار من الذات والإرادة بشكل كامل، وليس بتغيير مظاهر الحياة العادية، أبداً.

ومع ذلك، قدَّم شوبنهور أيضاً، شيئاً آخر، وهو الذي صار مؤثّراً، وبشكل واسع. فقد كان عنده، فكرة عن تغيير المظهر، عن طريق الفن. فلأننا لا نحقق تحرر النرفانا (nirvana) الكامل، يمكننا أن نعمل على تهدئة الإرادة فينا عندما ندرك المُثُل (Ideas)، الصور الأبدية التي تقع في أساس الأمثلة الجزئية التي نجدها في عالم تشييء الإرادة، على مستوياتها المختلفة. ونحن نواجهها في الفن، بشكل رئيسي. ونحصل على ذلك السكون والتأمل، ومباشرة، في الموسيقى، لأنها ليست مجرد صورة عن تشييئات الإرادة، بل، وبطريقة ما، هي صورة مباشرة عن الإرادة نفسها[64].

لقد استمد شوبنهور من كَنْتْ العقيدة الأساسية المفيدة أن التأمل الإستطيقي متجرّد وغير منحاز، وترجمه إلى تحرّر من صورة الإرادة. فهو:

"يخرجنا، فجأة من تيّار الإرادة الذي لا ينتهي، ويختطف المعرفة من عبودية الإرادة... وعندئذٍ، يكون السلام كله فوراً، والذي نسعى إليه دائماً، لكنه يفرّ منا... فهو يأتي إلينا كما يشاء، وكل ذلك مقبول منا. فهو حالة انعدام الألم التي امتدحها، إبيقور (Epicurus) بوصفها الخير الأسمى وحالة الآلهة، في تلك اللحظة تحرَّر من ضغط الإرادة، البائس. فنحن نحتفل بيوم السبت، يوم الراحة من العبودية الجزائية للإرادة، فقد توقف دولاب إكسيون عن الحركة"[65].

وهكذا نجد شوبنهور أيضاً، مقدِّماً فكرة عن تغيير مظهر الواقعي عبر الفن، وهو الواقع ذاته الذي لا قيمة له والمنحط. فلسفة شوبنهور - لا كما قصدها هو، وإنما كان تأثيرها على الثقافة في أوروبا في أواخر القرن التاسع عشر - كانت الأساس لمجموعة من نظريات تغيير المظهر بواسطة التعبير المبدع. ففلسفة شوبنهور ذاتها كانت ثورة ضد المطلب المسيحي كله القاضي بأن نؤكد على خيرية ما هو موجود. فقد أراد أن يطرح مرة وإلى الأبد كل ذلك العبء المخيف الذي ألقته الحضارة المسيحية علينا، وليعلن أن الواقع شرّ كله، وأنه انتهى منه. غير أنه، ومع ذلك، فتح الطريق الذي به عادت الأكثرية العظمى من الذين تأثروا به، إلى النظام الأصلي. وهذه شهادة على قوته، في حضارتنا.

وكان لشوبنهور تأثير هائل على الفكر والفن في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر: في ألمانيا، النمسا، وأيضاً فرنسا، وحتى روسيا. فمعظم الكتّاب الكبار، مؤلفو الموسيقى وملحنّوها، والمفكرون كانوا متأثرين بفكره، وبعمق، ومطبوعين به: فاغنر (Wagner)، نيتشه (Nietzsche)، ماهلر (Mahler)، توماس مان (Thomas Mann) ويمكن للإنسان أن يوسع هذه القائمة كثيراً. غير أن المشترك عند هذه الشخصيات لم يكن فكرة شوبنهور عن التحرّر من الأنا (ego)، وإنما فكرته عن تغيير المظهر عبر الفن.

لذا، نجد نيتشه، الذي انطلق كشوبنهوري، ألف كتابه: **مولد المأساة** (*Birth of Tragedy*) كان مؤثِّراً في إبداعه قالب الفكر الشوبنهوري، يتكلم عن الفن بوصفه واقعاً "تسويغياً": "ليس سوى الإنتاج الإستطيقي يمكن تسويغ العالم إلى الأبدية كلها"[66]. فتغيير المظهر عبر الفن لم يعد مجرد استراحة للكائن المعذَّب في طريقه إلى التحرّر الكامل، إنه نهاية الأشياء وهدفها. وفي كتابه: **شوبنهور بوصفه مربّياً** (Schopenhauer as Educator). تحدث نيتشه عن الطبيعة وقد وصلت إلى معرفة ذاتية عبر الإنسان، وعن بلوغها اكتمالها، في اليوم الذي يصبح الإنسان فيه، أخيراً، ذلك "الذي يشعر أنه لامتناهٍ في المعرفة والحياة في الرؤية والقدرة، والذي بكل وجوده، هو جزء من الطبيعة"[67].

مقدار كبير بقي من المجموعة التعبيرية الأصلية المتألقة بعد التحوّل

الشوبنهوري ـ أكثر بكثير مما أراد شوبنهور. صحيح، أن معنى الطبيعة كمنبعٍ للخير، للروح، رفض، بكل تأكيد. فلم تعد القوة المحرّكة للإرادة تعني الآلام. فما هو عظيم، وما يجعلها ذات قيمة، وما يمكن أن يعتبر، بسبب ذلك، تسويغاً لها، والغاية التي من أجلها وجدت، هو تغيير المظهر. وقد رفض نيتشه كل ذلك فيما بعد، لكن ما ناصره عندئذٍ، لم يمثّل سوى أقل من العودة إلى فلسفة شوبنهور الأصلية.

أما نيتشه الشاب فقد تبع فاغنز (Wagner) في أمل فاغنز بإبداع ثقافة ألمانية جديدة وممتلئة بالحيوية والنشاط وذات حساسية. وكتاب فاغنر: **العمل الفني المثالي** (*Gesamtkunstwerk*) كان لا بدّ له من أن وسيلة رئيسية لذلك. فقد اعتمد فاغنز كثيراً على نظريات الفن عند شوبنهور، خاصة، الموسيقى ـ هناك مقاطع عند فاغنر فيها يشعر المرء بقوة فكرة أن الموسيقى هي الصورة المباشرة للإرادة. غير أن كل ذلك لم يكن عوناً على الهرب من الإرادة، وإنما كان إصلاحاً للثقافة والسياسة الألمانيتين. فلا بدَّ من إعادة تكوين العالم، ويجب جعل الحياة ذات مغزى وأهمية. وذلك يكون بتغيير المظهر عبر التراجيديا (المأساة).

ولدينا في سيمفونية ماهلر (Mahler) الثالثة أحد أعظم التعابير الموسيقية عن نظرية الإرادة عند شوبنهور. ففي الحركة الأولى، خاصة، تشعر بقوة الإرادة المنبعثة والفائضة في الطبيعة. غير أننا، عندما نبلغ المستويات العليا وتحرّرنا من الإرادة، فإن ذلك يُصوَّر بمفردات مسيحية. فوعي الإرادة التي لا يمكن إشباعها ولا يمكن وقفها، هو وعي الخطيئة. والأعجوبة التي تنقلنا إلى ما وراء ذلك تتمثَّل في الخلاص من الحب. ونقول أيضاً، إنه، كما كان الحال مع فاغنر ومع نيتشه الشاب، بشكل أبرز، بدا ماهلر أنه قال، إن تطور الإرادة في طورها المتصدِّع، هو من أجل ذلك التحقيق النهائي، الذي فيه نقبل برؤية الوحدة مع الكل.

ومن جديد نقول إنه بالرغم من النفي، فإننا نجد أن الكثير من المجموعة التعبيرية الرومنطيقية الأصلية قد بقي. وأحدها الشعور بأن الطبيعة هي خزان كبير للقوة، ونحن بحاجة لإعادة الاتصال به. فلم يعد ينظر إليها ميداناً للروح، وللخير، بل العكس. غير أن الانفصال عنها معناه السقوط في الجفاف، الفراغ، البلادة، حياة ضيقة وواهنة، وأنانية، وجبن. ذلك هو رأي نيتشه في كتابه: *Shopenhauer as Educator*، ونجده متكرراً في وسط الشوبنهوريين[68]. ونحن لا نستطيع أن

ننفصل عن هذا المنبع الهائج من القوة، عن الديونيسية (Dionysian)، كما يفعل جميعنا، وبسهولة. في حضارتنا المشادة على "العقل"، لأننا نجد أن حياتنا تذوي وتجف إلى حد اللامعنى واللاأهمية. غير أنه، في ذات الوقت، نحن لا نتجاسر على الغوص عميقاً وبتطرف، ونرسو بعيداً، وبتطرف، ومن دون حذر وبتطرف فيها، لأنها ذاتها، وحشية، وعديمة الشكل، وغير معقولة.

هذه الفكرة عن الطبيعة بوصفها خزاناً كبيراً للقوة اللاأخلاقية، الذي علينا أن لا نقطع الاتصال به، هي إحدى الأفكار المهمة التي ورثناها من حقبة مابعد الشوبنهورية للفن والحساسية، في القرن العشرين. وإننا نقع على أصداء لها في العديد من الأماكن، في الفوفيّة (Fauvism)، السوريالية (Surrealism)، د. هـ. لورنس[69] (D. H. Lawrence). غير أنها نظرة أخلاقية أيضاً، وهذه لها نتائجها أيضاً، وبعضها كارثيّ، على المستوى العالمي.

وهناك إرث آخر مهم، وفيه يوجد تلاقٍ مع نفي/ استمراريات للمذهب الرومنطيقي، وهو الشعور المعزّز بقوانا التعبيرية. وإنه عبر صياغات الخيال المبدع تُعيَّن الإرادة وتحوَّل إلى جمال. وإن قوة الخيال الإنساني القادرة على نثر وتحويل مظهر الواقع نشأت مضخَّمةً من التحول الشوبنهوري. اندفعت في الاتجاه ذاته بوصفها الفن المضاد للطبيعة، وفي النهاية، بوصفها كتغييرات في مظهر المذهب الواقعي. وبطرق مختلفة لكنها موازية أكدت على الوحي المفاجئ الفني الذي يشتمل على تحوّل ما هو موجود: الواقع المجرد من الروح، أو الطبيعة الساقطة، أو الإرادة اللاأخلاقية، وليس تكشّف خيرٍ هو، وجودياً، مستقل عنا ـ حتى لو احتاجنا أن نأتي إلى الوحي المفاجئ. وهذا لا يصدق على بودلير، الذي تحدَّث عن "ظواهر التماثل"، كما أنه لا ينطبق على شوبنهور نفسه، الذي اعتبر الفنان متأملاً في المُثُل (Ideas). غير أنه يصح على الذين أعقبوهم، عندما تلك البقايا من الأفلاطونية (الجديدة) تلاشت، وشجعها بصورة جزئية، بعض من ممارسة بودلير الشعرية.

وهكذا، نما الإغراء الجاذب لفن الوحي المفاجئ، الذي سوف يمجِّد قوانا الخاصة، والفن الذاتي المركز الذي تحدثت عنه، سابقاً. وأنا أريد أن أعود إلى هذه المسألة، فيما يأتي.

وإرث شوبنهور الثالث تمثَّل في الإغناء الكبير لشعورنا بالأعماق الداخلية للإنسان، والحسّ الجديد بصلتنا بكل الطبيعة، لكن بوصفها قوة جامحة مطلقة العنان، تقع في أساس حياتنا الأخلاقية. وذلك حصل شرحه وتفصيله من قِبَل عددٍ كبير من الكتّاب والفنانين -وليس بأقل من المقطع من كتاب كونراد: **قلب الظلام** (*Heart of Darkness*) الذي استشهدت به، في نهاية الفصل الأخير- الذين أضافوا إلى قوة امتداد تلك الصورة عن نفوسنا وخياليّتها.

ولم يقتصر الأمر على كتّاب الأدب، فهناك رجال العلم، أيضاً: فأحد المؤلفين المهمين، الذي تأثّر تأثراً عميقاً بالمناخ الشوبنهوري، كان فرويد، فقد صار معروفاً كيف توقّع شوبنهور العقائد الفرويدية الخاصة بتقرير اللاوعي لفكرنا ولشعورنا. والأهم هو أن الإرادة الشوبنهورية كانت كالجدّ للإدْ (id) غير أنه، بدلاً من أن يتَّخذ فرويد موقفاً نشطاً في محاولة لتجديد الاتصال، فإنه اتَّخذ موقفاً ديكارتياً بالنسبة إلى هذا العالم الداخلي. وكان الهدف متمثِّلاً في أنه بتشييئه يمكن الحصول على فهمٍ متحرّر عنه، وبالتالي، تحريرنا من الهواجس، المخاوف، والإكراه.

وكانت محاولة فرويد محاولةً رائعة لاستعادة حريتنا وامتلاكنا ذواتنا، ولكرامة الذات المتحرِّرة، في مواجهة الأعماق الداخلية. ولا يعني هذا أن مشروع فرويد لا يتشابك أبداً مع مشروع الفنانين المابعد ـ شوبنهوريين. فمفردات العلم الفرويدي ذاتها، ولغة تحليلاته تطلَّبت صياغة للأعماق. ولا ريب في أن فرويد كان لديه شعور بالقوة العظيمة للقدرة الرمزية الإنسانية، حتى وهي سجينة، في أغلب الأحيان، في النزاع الهائل بين الغرائز، ومحرَّفة بظواهر التكثيف والإزاحة. وقد يظهر أن مشروع فرويد، كنوع من العلم الطبيعي الخاص بالعقل، مستحيل بالمفردات الصارمة التي بها تصوَّره. فالاستكشاف قد يكون أقرب إلى الفن والأدب أكثر مما كان راغباً بالتسليم بذلك.

غير أنه، ما من ريب بأن التأويل الذاتي للنظرية الفرويدية، له قوته، مع الأخريات التي قدِّمت من دون الاستفادة من العلم، وإذا كان لا يوجد ما يزيد على علاقاته العلمية، فلا يوجد أقلّ، أيضاً. والذين تمكنوا من افتراضه، فقد أُضْفِيَ شكل على حياتهم، أحياناً، مما مكَّنهم، في النتيجة، من الحصول على

مسافة، ملكية ـ ذاتية ما، في مواجهة الأفكار الداخلية المستحوذة، المخاوف، والصراعات في العالم الشوبنهوري.

6.23

كنت أنظر في ثلاث طرق، فيها تحوَّل الفن الرومنطيقي لفن الوحي المفاجئ، واستمر، ونُفي، في القرن التاسع عشر. وما كنت أبحث عنه هو التغيّرات في الرؤية الأخلاقية الأساسية. وهذه كان لها علاقة بالتغيّرات في نظرية الفنون وفي ممارستها، وقبل كل شيء، بالشعور المعزَّز بقوى الخيال المبدع.

غير أن لها آثاراً أخرى: خاصة على فهمنا لحالتنا الأخلاقية، ولما كانت تلك الرؤى الأخلاقية قد أحرزت مكاناً عميقاً وواسعاً، في حضارتنا، وبتأثير كبير عبر الفن الذي كوّنته، فإن تلك الآثار صارت أوضح.

وهنا، أريد أن أتحدَّث عن أثرٍ مهم جداً. فنحن نواجه، اليوم، مسألةً، لم يسبق لها مثيل في الأزمنة السابقة. إنها المسألة التي أريد أن أدعوها مسألة التوكيد الذاتي.

ويمكننا أن نراها ناشئةً في مطلع التطوّرات الموصوفة، أعلاه. فقد قمت بوصف نظرات بودلير وشوبنهور، بوصفها استعادة لتقليد روحي قديم في بيئة فكرية وحساسية، جديدة. فقد وجدت طريقة للتعبير عن الشعور بالطبيعة الساقطة في سياقٍ شكلته التعبيرية الرومنطيقية، وأيضاً، ولمقدار ما، العقيدة الإيمانية المسيحية، بوصفه السياق الذي لا يمكن تحدّيه والخاص بالتفكير الأخلاقي، وبالرغم من أن التعبيرية والإلحاد، أصلاً، نشأ من التوجّه الروحي المضادّ. غير أن نظراتهما كان لها وقعها الخاص، وأسهمت في خلق مناخ فكري جديد، لم تكن فيه الرؤية الرومنطيقية الأصلية الخاصة بالطبيعة المروحنة من المعتقدات السهلة. ولا ريب في أن التطور المستمر لنظرة علمية طبيعية للطبيعة و"التحرر من السحر والأوهام" الذي جلبته الحضارة الصناعية، أسهم، أيضاً، في ذلك التغيّر.

الآن، بدأت المسيرة بالتبدّل. فبالنسبة لهؤلاء الذين وقفوا في التقليد مؤكدين على خيرية الطبيعة، صار من الضروري إيجاد لغات جديدة ليقولوا ما أرادوا أن يقولوا. وصار ذلك ضرورياً جداً، لأن الصياغات الجديدة للطبيعة الساقطة، التي كانت، جزئياً أو كليّاً، خارج البيئة الثيولوجية المسيحية، كانت صارمة وكلّية.

ويستحيل، في الثيولوجيا المسيحية، الهروب الكلّي من الفكرة المفيدة أن الخلق خير، في النهاية. وكانت نظرة بودلير شبه المانويّة أقل تحفظاً، من هذه الناحية، أما نظرية شوبنهور فلم تكن، أبداً.

غير أن الموقف الذي أكّد على خيرية الطبيعة لم يكن هامشياً. فهو له كل العمق، في حضارتنا المؤلفة من الوزن المجموع من المسيحية والأفلاطونية. فهو الأساس للنظرات الأخلاقية والسياسية الأوسع انتشاراً، هذه النظرات التي هبطت من عصر التنوير وأيضاً، تلك التي هي في استمرارية كاملة مع الرومنطيقيين الأصليين. وهو الأساس الضروري لمجموعة من خيرات الحياة المعترف بها، وبشكل واسع، في حضارتنا، أعني، تلك التي لها صلة بعمل الخير. وبدا أن المتشائمين راحوا يدمِّرون الأسس التي عليها اعتبر عمل الخير الشامل، خيراً، وأنه قيمة الحياة والسعادة الإنسانيتين.

وبطرق مختلفة نقول، إن التطورات الثلاثة جميعها، البعيدة عن الرومنطيقية، التي تمجِّد الفن وقوانا المغيّرة للمظاهر. تطرح أسئلة حول خيرية الوجود. وهذا واضح عند بودلير وشوبنهور، لكنها قد تنشأ أيضاً، في الواقعية الطبيعية، ولا يكون ذلك، لأي قصدٍ لرسم الطبيعة والبشرية بصورة قبيحة، وإنما، لأن الرفض الصارم لأي بعد روحي قد يولِّد، وبسهولة يولِّد، شعوراً بأن التوكيد غير مؤسَّس كفايةً، وأنه لا يوجد ما يمكن تأكيده، في الأخير. أما، بالنسبة لهؤلاء الملتزمين بفكرة خيرية الوجود وعمل الخير - وواضح أن ذلك يشمل الأكثرية الواسعة منا، في هذه الحضارة - فإن ذلك سيفتح أزمة، أزمة تأكيد.

ويمكن للمرء أن يواجه هذه الأزمة بالعودة إلى المذاهب القديمة: إما، إلى إيمان مسيحي، أو عقيدة عقل وحرية خاصة بعصر التنوير، أو إلى نظرة رومنطيقية إلى الطبيعة بوصفها منبعاً. غير أن بعداً آخر، قد دخل الآن أيضاً. فالمذهب الرومنطيقي، وبعده التطورات الثلاثة التي وصفتها، قبل قليل، جعلتنا نعي قوة الخيال المبدع في تغيير شكل الواقع العادي، وحتى الواقع القذر الحقير، والمنفِّر، في حالة بودلير. وهذا لا بدَّ له من أن يقدّم دوراً مماثلاً، في استعادة القدرة على تأكيد الخير.

وبكلمات أخرى، صار بإمكاننا أن نرى أزمة تأكيد بوصفها شيئاً علينا أن نواجهه عبر تغيير مظهر روايتنا، وليس، وببساطة، عبر إدراك نظام موضوعي ما، خاص بالخيرية. ويمكن أن تأخذ الاستعادة صورة تحوّل لموقفنا الفكري نحو العالم والذات، وليس مجرد تسجيل الواقع الخارجي. وبوضع ذلك بمفردات أخرى نقول، إن كون العالم خيراً تمكن رؤيته، الآن، هو عدم رؤيته مستقلاً استقلالاً كاملاً عن رؤيتنا له، وإظهاره خيراً، على الأقل، فيما يختص بعالم البشر. فالمفتاح الحلّ للاستعادة والخروج من الأزمة يَمْثُلُ في قدرتنا "أن نراه خيراً".

وإن الأصول اليهودية - المسيحية لتلك الفكرة كلها، ترنّ في العبارة التي سبق لي أن استعملتها، قبل قليل. وفي النتيجة نقول، إن هناك أساسين مختلفين لالتزام الحضارات اليهودية، المسيحية، والمسلمة بخيرية الوجود. وأحد الالتزامات كان في الفلسفة اليونانية التي جميعها أستوعبها، ورئيسياً، في فلسفة أفلاطون، حيث اعتبرت خيرية الواقع سِمَةً من سِمات تنظيمه، وشيئاً ندركه بالتأمل الفكري. غير أن الأساس الآخر مصدره عقيدة الخلق، وهو موجود في الفصل الأول من سفر التكوين. فخيرية العالم ليست مستقلة عن رؤية الله لها بأنها خيّرة. ورؤيته لها خيراً، وحبّها، لا يمكن تصوره، وببساطة، مجرد استجابة لما يكون، وإنما لما يصنعه كذلك. وطبعاً، كان هناك جدل طويل امتد لعصرٍ، في التقاليد الثلاثة جميعها، حول العلاقات بين ما يراه الله، وما يصنعه، بين عقله وإرادته. وبدا للأكثرية الواسعة من اللاهوتيين أمراً أساسياً أن لا يكون بين هاتين الصفتين فصل ووصل في الله، كما هما عندنا.

ما نجده في هذه المسألة الجديدة، مسألة التأكيد على خيرية الأشياء، هو نشوء مثيل إنساني لرؤية الله الأشياء خيريةً: وهي رؤية تساعد، أيضاً، على إنتاج ما تراه. وهذا يمكن أن يعني أن النسبة الذاتية لهذه القوة هي عقيدة إلحادية أكيدة مفادها انتحال الإنسان لقوى سبق حصرها في الله. وهذا ما حصل مع نيتشه، الذي سننظر فيه، بعد دقيقة. غير أنه لا يلزم أن يكون الأمر كذلك. فقد كان أحد أكثر المفكرين تبصّراً في سبر هذه القوة هو دوستويفسكي، الذي رآها في منظور مسيحي.

والواقع هو أن فكرتنا عن تحوّل موقفنا الفكري من العالم، حيث تغيّرت فيه

رؤيتنا له، ارتبطت تقليدياً، بفكرة النعمة الإلهية. فقد اعتقد أوغسطين أن الحب، بالنسبة إلى الله، يسبق المعرفة. وبتوجّه صحيح للحب، تصبح الأشياء واضحة، وهي التي كانت خافية من دون ذلك. أما الجديد، فهو المعنى الحديث لمرتبة وقوة الخيال المبدع. وهذا صار، الآن، جزءاً لا يتجزأ من خيرية الأشياء، وبالتالي، تحول موقفنا الفكري، فساعدت نظرتنا على كشف الحقيقة التي توحي بها.

الآن، نقول إن هذه الفكرة يمكن أن تُعطى صياغة إلحادية، لكن ليس أن يحصل ذلك. وسواء حصل ذلك أو لم يحصل فالأمر يعتمد على استمرارنا في اعتبارنا أنفسنا متكلين على الله، في ذلك التحوّل. غير أن الذين يؤكدون على هذا الاتكال، مثل دوستويفسكي، مثل الذين لا يتكلون، مثل نيتشه، هم حائزون على مفهوم حديث كامل عما يشتمل عليه التحوّل. وجذور هذا المفهوم نقع عليها في العقيدة مابعد الرومنطيقية الخاصة بالخيال المبدع، التي ساعدت على إكمال ما يكشفه. لنتحوَّل باختصار، إلى ثلاثة كتّاب مؤثّرين، في القرن التاسع عشر، شرحوا مسألة التأكيد الذاتي: كيركيغارد (Kierkegaard)، دوستويفسكي، ونيتشه.

في كتابه: إمّا/ أو (*Either/ Or*) لم يبسط كيركيغارد فكرة تغيير المظهر الإستطيقي للحياة، إلا لكي يبزّها بشكل أعلى، هو الأخلاقي. والأخلاقي هو ذلك الذي نحصل عليه عبر اختيارنا أنفسنا في ضوء اللانهاية. فمقابل الإنسان الإستطيقي، المدفوع من شيء محدود إلى شيء محدود آخر، ويكون منشغلاً كلياً بهذه الأمور، ولا يمارس اختيارات بمعنى من المعاني، أو لا يختار إلا من بين أشياء محدودة، في بيئات محدودة، نجد أن الإنسان الأخلاقي يختار نفسه، وصدقاً يختار. فهو يختار نفسه، بشكل لامتناهٍ، أي أن الاختيار ليس من أجل أي شيء محدود، بل على العكس، فإن جميع الأشياء المحدودة تحصل على قيمها وأهميتها من هذا الاختيار.

تغيّر الموقف الفكري الذي دعاه كيركيغارد اختيارنا لأنفسنا جلب إبطالاً، يمكن دعوته تغيير مظهر. فجمع عناصر حياتي قد تبقى ذاتها، لكنها الآن، غُيِّر مظهرها، لأنها اختيرت في ضوء اللانهاية. وبمعنى من المعاني نقول، إننا نتخلّى عن جميع الأشياء المحدودة عندما نتخلّى عن الموقف الإستطيقي، ونتوجه إلى

الأخلاقي. غير أننا نتسلَّمها جميعها، من جديد، ليس بوصفها مطلقات، ومحدِّدة لغاياتنا الأخيرة، وإنما منسوبة إلى مشروع حياتنا. فلم يتغيّر أي تفصيل من تفاصيل حياة الإنسان. فنحن الآن نحيا من أجل اللانهاية. غير أن هذا التغيّر هو مجرد داخلي، بمعنى من المعاني. والحق يُقال، هو لا يغيّر إلا الحياة الظاهرة ويضفي عليها داخليةً (باطنية)[70]. غير أن الشخص الاستثنائي الذي اجتاز كل ذلك، هو عادي، تماماً، من الناحية الخارجية.

هذا الاختيار لنفوسنا، هذا الوضع لنفوسنا في اللانهاية، يخرجنا من القنوط، ويسمح لنا بالتأكيد على نفوسنا. فالإنسان الإستطيقي يعيش في رعب، لأنه تحت رحمة الأشياء الخارجية المحدودة وتقلّباتها. وهو أيضاً، يعيش في حالة قنوط، قنوط من نفسه، لأنه لا يستطيع إلا أن يشعر بأنه مقصود ليكون لشيء أعلى، فهو ليس مقصوداً ليكون ألعوبة ما هو محدود ومتناهٍ. ففي اختياري ذاتي، أصير ما أنا، حقيقةً، ذاتاً ذات بعد لامتناهٍ. فنحن نختار نفوسنا الحقيقية، ونصير، ولأول مرة، ذواتاً حقيقية. وهذا ينشلنا من القنوط. أو نقول، إن ما يقنطنا، الآن، هو المتناهي. وبهذا الاختيار اللامتناهي والقنوط من المتناهي المحدود، نتغلَّب على الرعب. وعبر ذلك، نشعر بنفوسنا، وللمرة الأولى، أننا نستحق أن نُحَبّ ونُختار. وعبر الاختيار نحصل على الحب الذاتي والتأكيد الذاتي.

هنا، توجد أصداء واضحة للفيلسوف كَنْتْ فالذات اللامتناهية المختارة ذاتها هي ما نحن، حقيقةً، هي كرامة علينا أن نحيا بمستواها، وإخفاقنا في ذلك، يحدث فينا شعوراً بالانحطاط. غير أن هذا الكائن العالي الذي هو نحن له شكل مختلف عن ما هو عند كَنْتْ. فهو ليس الكائن العقلي، الذي ينشىء قانوناً بنفسه وعليه أن يطيعه. وهو لا يحقق كرامته عبر إخضاع الطبيعة لقانون. وإنما يحوّل حياته عبر رؤيتها/ عيشها في بعدٍ جديد، هو الاختيار اللامتناهي. فهناك موازاة، لأن الانتقال إلى القانون الأخلاقي، مثل الاختيار اللامتناهي، يحول جميع الأهداف الخاصة في حياتي إلى أهداف نسبية، فهي الآن، ليست صحيحة إلا لأنها تخضع لغاية عليا ومشروطة بها. غير أن هذه الغاية العليا، عند كيركيغارد، لا تَمْثُلُ في إطاعة قانون عقلي، بل في العيش في بعد الخيار اللامتناهي. وأنا أقبله عبر تحوّل راديكالي في الموقف من الحياة، وليس عبر إخضاع طبيعتي للعقل.

في كتابات كيركيغارد الأخيرة تطور وتعدّى ذلك التعريف لما هو أخلاقي، الذي صار يعتبر مرحلةً بزَّها الاتجاه الديني. غير أن هذا استبقى بعضاً من سِمات موقفه في كتاب: (Either/ Or). بقيت الفكرة المفيدة خاصة تحوّلاً يعتمد على موقف جديد للإنسان تجاه نفسه، الإنسان المتغلِّب على القنوط والرعب. ولم تتضح إلا الآن، مسألة كيف يعتمد ذلك على علاقتنا بالله[71].

كان دوستويفسكي، في مطلع حياته، متأثراً تأثّراً عميقاً بالرومنطيقيين الألمان، خاصة، شيلّر. فرؤى من هذا القبيل لا تزال تصوغها شخصيات القصص اللاحقة. ويخطر لي، مثلاً، صورة إنسانية مستعادة في كتاب: **الشباب غير المصقول**، يشبهها حلم ستافروجن (Stavrogin) في ملحق كتاب: **الأشرار** (*The Devils*) كما تظهر في التعاطف مع فيرخوفنسكي (Verkhovensky) العجوز في تلك القصة. وعلاوة على ذلك، نجد، في البيان العظيم لزوسيما (Zossima) في كتابه: **الأخوة كرامازوف** (*The Brothers Karamazov*) صورة النعمة الإلهية، كتيّار متدفق في الطبيعة، يجمع أفكاراً تقليدية من الفكر المسيحي والرؤية الرومنطيقية.

غير أن إحدى رؤى دوستويفسكي المركزية كانت حول طريقة إغلاقنا نفوسنا أو فتحها للنعمة الإلهية. والخطيئة القصوى هي في إغلاق النفس، لكن أسباب قيام الإنسان بذلك قد تكون من أعلى الأسباب. وبمعنى ما، نقول إن الشخص المغلق هو في حلقة مفرغة (Vicious Circle) لا يمكنه الإفلات منها.

فنحن مغلقون للنعمة الإلهية، لأننا نغلق أنفسنا للعالم الذي فيه تدور، وإننا نفعل ذلك انطلاقاً من كرهنا لأنفسنا ولهذا العالم. غير أن المفارقة تَمْثُلُ في أن الإنسان، عندما يكون نبيلاً وحسّاساً وذا رؤية أخلاقية، فإنه يكون قابلاً بالشعور بذلك الكره. وقد عبَّرت عن ذلك الرفض بقوة، إحدى شخصيات دوستويفسكي النبيلة والعميقة أخلاقياً، وهي إيفان كارامازوف. فقد أراد أن "يعيد" الله إلى هذا العالم، عالم الآلام غير المقبولة، وقد أراد ذلك بحزم، إذ كان لديه الحساسية الأخلاقية ليشعر بأن السعادة النهائية لكل البشرية لا تستحق دموع طفل بريء.

غير أن ذلك معناه وضع الإنسان نفسه في حلقة مفرغة. فرفض العالم يلغي شعور الإنسان بكراهيته له ولنفسه، ما دام الإنسان جزءاً منه. ولا ينشأ من ذلك

سوى أفعال الكره والتدمير. وزيادة على ذلك، إن ذلك يشع من واحد في سلسلة، كنوع من التعاقب الرسولي، عندما يوحي الواحد للآخرين عبر ذلك الكره، ليعملوا على الكره، بدورهم. أما الموقف النبيل لإيفان، فقد حصل وقت جريمة شقيقه النصفي سميردياكوف (Smerdyakov). وفي كتابه: **الأشرار** (*The Devils*) استكشف دوستويفسكي كيف جلب ذلك التعاقب الرسولي، العنف والرعب. فقد شعَّت من ستافروجن (Stavrogin) خطوط مختلفة من رفض العالم. وبالرغم من العناصر الكاريكاتورية في تلك القصة، نجد أن دوستويفسكي يعرض فهماً دقيقاً لكيف يعمل الكره والكره الذاتي، اللذين توحي بهما الشرور الواقعية في العالم، على تقوية رفض الشرّ الخارجي، وهو استقطاب بين الذات والعالم، حيث يقيم كل الشر. وهذا ما يسوِّغ الرعب، والعنف، والتدمير في العالم، وضدّه، والواقع، أنه يستدعيه. وأنا لا أعتقد بأن أحداً آخر قدَّم لنا رؤية أعمق في المنابع الروحية للإرهاب الحديث، أو بيَّن لنا، بوضوح، كيف يمكن أن يكون الإرهاب استجابة لتهديد الكره الذاتي.

كان الرافضون، عند دوستويفسكي "منشقّين" (Raskolniki) منعزلين عن العالم، وبالتالي، عن النعمة الإلهية. فليس بمقدورهم إلا التدمير. والأنبل بينهم لا يدمرونه إلا على أنفسهم. أما الأحقر من بينهم فيدمرون سواهم. وقد اعتقد دوستويفسكي وقال، إنه، بالرغم من أن ذلك الانقسام قد تقوّى بالحسّ النبيل بظلم الأشياء فهو أيضاً، وفي المطاف الأخير، ثمرة الكبرياء. فنحن انفصلنا، لأننا لا نريد أن نرى أنفسنا جزءاً من الشرّ، فنحن نريد أن نرقى بنفوسنا فوقه، بعيداً عن اللوم بسببه. وإن البروز الظاهري للإرهابي هو أكثر التجليات العنفية عن ذلك الدافع المشترك.

فالذي سيغيّرنا هو قدرة على حبّ العالم ونفوسنا، وأن نرى العالم خيراً، بالرغم من الخطأ. غير أن هذا لا يأتينا إلا إذا قبلنا أن نكون جزءاً منه، وهذا معناه القبول بالمسؤولية. وتماماً، مثل القول "لا لوم على أحد" الذي هو شعار الثوريين الماديين، كذلك القول، "جميعنا ملوم" هو لإحدى شخصيات دوستويفسكي المعالَجة[72]. فحب العالم ونفوسنا هو، وبمعنى ما، أعجوبة في وجه كل الشرّ والانحطاط الذي يحتويه ونحتويه[73]. غير أن الأعجوبة تنزل علينا، إذا قبلنا أننا جزء من العالم. وهذا يشمل قبولنا الحب من الآخرين. فنحن نصير قادرين على الحب عبر صيرورتنا محبوبين، وهناك ضد التعاقب الرسولي الفاسد تعاقب

نعمة إلهية: بدءاً من ماركل (Markel) إلى أليوشا (Alyosha) إلى غروشنكا (Grushenka)، في موازاة ذلك الممتد بين إيفان وسميردياكوف (Smerdykov)، أو ذلك المبتدىء من ستافروجن (Stavrogin) إلى بيوتر فيرخوفنسكي (Pyotr Verkhovensky)، ومن خلاله، إلى أتباعه الإرهابيين.

وهنا نجد دوستويفسكي جامعاً فكرة مركزية من أفكار التقليد المسيحي، واضحة في إنجيل يوحنا، وتفيد أن الناس تحوّلوا بحبّ الله لهم، وهو الحب الذي يتوسطونه فيما بينهم، من جهة، مع الفكرة الحديثة، فكرة الشخص الذي يمكنه أن يساعد على إحداث تغيير في المظهر عبر الموقف الذي يتّخذه نحو نفسه والعالم، من جهة أخرى. ومن وجهة النظر هذه، ليس مهماً أن يكون دوستويفسكي قد اعتبر نفسه معارضاً التقليد الحديث ـ فقد وصف مرةً كوجيتو (Cogito) ديكارت بأنه جذر الشرّ الحديث. فما اعترض عليه هو الاعتقاد بأن البشر يؤكدون كرامتهم بالانفصال عن العالم. وفي هذا، كان دوستويفسكي مخلصاً لجذوره الرومنطيقية. المهم هنا، هو طريقة صيرورة الهُويّة الحديثة، بقواها التغييرية، داخلةً في رؤية دوستويفسكي، حتى وهو يعارضها. فلم يكن أمراً عرضياً وجوب مرور شخصيات دوستويفسكي في تجربة الحداثة. "الملحد المطلق يقف على درجة السلّم الأخيرة لكنها قبل معظم الإيمان المطلق"[74]. فنعمة دوستويفسكي المشفية تتجاوز الهُويّة الحديثة، ولا تسبقها.

وعند نيتشه، نحصل على رؤية مختلفة اختلافاً كاملاً، ومع ذلك، هناك بعض نقاط الالتقاء الغريبة ـ فالشخصية كيريلوف (Kirillov)، في كتاب: **الأشرار** تشبه، من بعض النواحي، توقّعاً خرافياً لنيتشه. فالرنين المسيحي العميق الذي ظل، على شكل مفارقة، عند نيتشه، بالرغم من معارضته القاسية للمسيحية، يَمْثُلُ في مطمحه للتأكيد على كل الواقع، وأن يراه خيراً، وأن يقول "نعم" لجميعه. فهذا المطمح لا يمكن فهمه من خارج الثقافة اليهودية – المسيحية.

غير أن ذلك قُصِدَ منه بأن يتحقق ضدّ المسيحية، وضد أنواع البشر التي تنشأ منها. إن انفصال نيتشه عن تشاؤمية شوبنهور لم يتحوَّل إلى حيازته على رؤية أعلى عن الكون والقوى الفاعلة فيه. على العكس من ذلك، فكل شيء هو إرادة قوة، وما البشر إلا تشييئاً مكثَّفاً لتلك الإرادة. والمطمح يتحقق بانتصار الإنسان

على نفسه، كنوعٍ من "غَلَبَة الذات"، فيها يكون الإنسان قادراً على التأكيد على العالم، بالرغم من أنه يبقى ميداناً للقوى العمياء، اللاروحية والفوضوية. وهذا أمر مستحيل بالنسبة للوعي الأخلاقي الناشيء من المسيحية. فهو يستطيع أن يؤثّر في العالم إذا اعتبرته مكاناً للعقلانية، أو بوصفه محققاً بعض التقدّم في الأخلاق والحضارة، أو بوصفه محدَّداً كخلاص أخير.

وضد كل ذلك، عارض نيتشه أسطورته، أسطورة العَوْد الأبدي: فلن يكون هنا حل، لا صعود، ولا تعويض عن الآلام، ولا تسوية أخيرة، ولا مخرج. وهذه هي الرؤية التي تفصل ما بين: الكل بشر متطرفون عن البشر العلويين. فليس إلا الأخيرين يتحملون ذلك، ويواجهون، ويظلون يقولون "نعم" لكل شيء.

كان نيتشه يتحدث عن نوع من التحوّل، تغيير مظهر العالم، أعني: رؤية لا تبدِّل أيّاً من محتوياتها وإنما معنى الكل. غير أنه، خلافاً لكيركيغارد ودوستويفسكي، فإن قوة إحداث هذا التحوّل تنشأ نشوءاً كاملاً من داخلنا، من التغلّب على الذات.

والأخلاق تتطلَّب نوعاً من التغلّب على الذات خاصاً بها. وربما يمكن القول (أو هذا إدخالٌ لنوعٍ من الرؤية الهيغلية للمراحل في نيتشه؟) إن ذلك كان خطوة ضرورية[75]. لقد أوصلتنا الأخلاق إلى فكرة شيء صافٍ وعظيم ويستحق التأكيد والحب، بشكل لامتناهٍ - سوى أنه ليس نحن كما نكون، وإنما النفي لوجودنا الجوهري، وإنكار إرادة القوة. فما علينا أن نفعله، ونحن متعلقون بذلك الشعور بما هو سامٍ، وما هو مؤكَّد تأكيداً مطلقاً، وما يستحق الحب استحقاقاً لا نهاية له[76]، هو التغلّب على قوة الأخلاق، والحصول على القوة للارتقاء فوق مطالبها، مما يوهن قوتنا، ويملأنا بسمّ الكراهية الذاتية. وما ينشأ من هذا الصراع مع نفوسنا لا يشكل فقداناً لذلك التأكيد المطلق، وإنما يكون عكساً له. وقوة التأكيد هذه ترقد فينا، وفعلياً ترقد. وفي مجرى الصراع، نكتشف أن لا معنى لتحويلها ضدّنا. والحقيقة هي أن الذي يسيطر على التأكيد هو تلك القوة ذاتها والشبكة كلها التي توجد فيها، التي هي أساسية لها. فما يسيطر على التأكيد هو عالم إرادة القوة الذي يخلق على مثل ذلك التأكيد ويحتوي عليه. فباستطاعتنا أن نقول "نعم" لكل ما هو موجود.

غير أن ذلك في غاية الصعوبة، وذلك، لأن الشعور بوجود شيء أعلى يتلاءم بسهولة مع الشعور بتفاهتنا وإدانتنا لنفوسنا والآخرين، ويميل إلى إحداث ذلك الشعور من جديد، ناهيك عن المُثُل العليا المزيفة، مُثُل اللطف وعمل الخير وعاطفة الشفقة الجبانة. تلك هي القوى التي تؤلف الإنسان المتطرف في إنسانيته، وهذه هي القوى التي يجب التغلّب عليها، في الطريق الصعب المؤدي إلى الإنسان الأعلى.

لقد أراد نيتشه أن يتجاوز عقيدة تغيير المظهر الإستطيقية التي استمدّها من شوبنهور، والتي ميّزت كتاباته الأولى. أراد أن يتجاوز "تسويغ" العالم عبر تجلّيه في الفن وتأكيده. غير أن بعضاً من تغيير المظهر الإستطيقي بقي. فالذي يوجد في العالم ويسيطر على تأكيدنا، بعد أن نتغلَّب على فكرة الكل الإنساني المتطرف، لا يُدعى خيراً، بالمعنى الصحيح، بل يقترب من أن يكون جماله. وقد لا يمكن اختزاله إلى مقولات إستطيقية، لكن لا يمكن فصله عنها. وإن جزءاً مما يجعل رؤية نيتشه فارضةً نفسها يَمْثُلُ في جمال لغته، خاصة في كتاب: **زارادشت** (*Zarathustra*) غير أن الجمال لم يكن من النوع الملحق التابع، ولا مجرد جزء من العرض، أو استجابة إستطيقية لخير يمكن تحديده بمفردات أخرى. وإن جزءاً من بطولة الإنسان الأمثل (سوبرمان) النيتشوي يَمْثُلُ في أنه قادر على أن يتجاوز ما هو أخلاقي، والاهتمام بالخير، والعمل، بالرغم من الآلام والفوضى وغياب العدالة كلها، على الاستجابة لجمال الكلّ. وبالتالي لا يمكن فصل التأكيد فصلاً كاملاً عن التغيير الإستطيقي للمظهر فزارادشت هو ذو رؤية ومشاعر معاً.

ومثل قصائد بودلير الخاصة بالمرعب والبشع، فإن الجمال مرتبط ارتباطاً داخلياً بموقف قبولٍ ثابت لا يتزعزع والضوء الجميل الذي يغسل مقاطع معينة من كتاب: **زارادشت** لا ينفصل عن روح زارادشت السامية، زارادشت الذي بلغ عبر تغلّبه أعماق مشهد الصراع الأخلاقي الإنساني، مثل الأشعة المائلة والآتية من شمس بعد ظهر يوم، متأخر. غير أن الرابطة تتَّخذ طريقين، أعني: التغلّب لا يكون ممكناً إلا في رؤية جمالية.

لقد حاولت أن أستخلص من هؤلاء المؤلفين الثلاثة شيئاً، أظنه مشتركاً، أعني، فكرة موقف متغيّر من الذات والعالم، لا تقرّ بخير مسدود، إلى الآن، لكنها تساعد على استحضاره. والموقف الجديد يمكنني من التغلّب على الخوف

والقنوط، أو على الوقوف في تيّار الحبّ، أو القبول بالوحدة الكاملة لكل التأكيد الذاتي للإنسان الأمثل (السوبرمان). وفي حالة دوستويفسكي ونيتشه، يشتمل التغيّر على مثل الاعتراف بواقعية الخير، لكن هذا، وفي ذات الوقت، يساعد على جلب الخيرية. فالقبول بالكينونة جزءاً من العالم يسهم في شفائه، عند دوستويفسكي، أما التأكيد على إرادة القوة فيحوّل الإرادة إلى فعاليّة أعلى، عند نيتشه. وكما في سفر التكوين، رؤية الخير، تصنع الخير.

ويمكن للمرء أن يقول، إن رؤية الخير تقوّي، وبالتالي تعمل، كما كنت أقول، كمنبع أخلاقي. وهنا لدينا خطوة إضافية في العملية التي دعوتها تبطين المنابع الأخلاقية أي إدخالها في الباطن. فإلى جانب الشعور بكرامتنا كأشخاص متحرّرين، أحرار، مفكّرين، وإلى جانب شعورنا بالخيال المبدع بوصفه قوة الوحي المفاجئ وتغيير المظهر، لدينا أيضاً، هذه الفكرة الخاصة بالقوة المؤكّدة، التي يمكنها أن تساعد على تحقيق الخير عبر معرفته.

طبعاً، لا تحتاج هذه القوى أن تُرى في الباطن، بصورة حصرية. خاصة تُفهم الثانية والثالثة، وتكراراً، بأنهما مرتبطتان بالطبيعة كمنبع أو بالله. وبخلاف المفاهيم السابقة الخاصة بالمنابع الأخلاقية في الطبيعة والله، فإن هذه النظرات الحديثة حدَّدت مكانةً حاسمة لقوانا الداخلية، قوى الإنشاء أو تغيير المظهر أو قوى تأويل العالم، بوصفه جوهريا لفعالية المنابع الخارجية. فلا بدَّ من تحريك قوانا إذا كان لا بدَّ لها من تقويتنا. وبهذا المعنى، فإن المنابع الأخلاقية قد تمَّ وضعها في الداخل، جزئياً على الأقل.

والتبطين أو الإدخال هو، بمعنى ما، أكمل في النظريات الإلحادية أو الطبيعية، وأكمل عند نيتشه مما هو عند دوستويفسكي. غير أن نظرية نيتشه تقدم مفارقة (وربما أكثر من واحدة!) فأحد الأشياء التي تجعل عقيدة تختص بقوتنا التأكيدية ضروريةً هو التزامنا بأخلاق عمل الخير، وهذا يشرح سبب كون عدم القدرة على التأكيد على خيريّة البشر، مهدِّداً. غير أن نيتشه ربح عبر قوله نعم، وبصورة كلية، وبالضبط بطرحه أخلاق عمل الخير المرتبطة ارتباطاً لا ينفصم، في نظرته، بالأخلاق النافية للذات. فقد قدَّم لنا معضلة قاسية. فهل هي ما يجب علينا مواجهته؟

24

ظواهر الوحي المفاجئ في الحداثة

1.24

جميع تلك التطوّرات ساعدت على خلق فن وحيٍ مفاجىء في القرن العشرين مختلف كثيراً جداً، من بعض النواحي، عن النموذج الأولي الرومنطيقي. وغالباً ما تجمع الأشكال التي سادت في قرننا، تحت عنوان "الحديث". وهناك فرقان لافتان، نسبةً للرومنطيقيين العظام، وهما سِمتان مترافقتان، مع أنهما تبدوان متعارضتين. ففن القرن العشرين غاص في الداخل، أكثر من سواه، ومال لاستكشاف الذاتيّة، بل، والاحتفاء بها، فقد سبر أعماقاً جديدة من الشعور، ودخل في تيّار الوعي، وفرَّخ مدارس خاصة بالفن دعيت، وبحق، "تعبيرية". غير أنه، في ذات الوقت، وفي أوجه، غالباً ما اشتمل على إبطال مركزية الشخص، أعني؛ فناً لم يتصوَّر، وبتأكيد، أنه تعبير ذاتي، فناً أزاح مركز الاهتمام إلى اللغة، أو إلى التحولات الشعرية ذاتها، أو حتى إذابة الذات كما كانت تُتَصوَّر لصالح مجموعة جديدة من الأشياء.

فقد بدا أن هناك تحوّلاً نحو الذاتيّة والمعاداة للذاتية، في ذات الوقت. فلا بدَّ من أن تتعارضا، ومن المؤكَّد أنهما في حالة توتّر. غير أنه، عند نشوئهما، كانتا معاً، ولا يصعب شرح هذه المسألة.

لقد وجد الحديثون أنفسهم في تضادّ مع عالمهم لأسباب مثل أسباب

الرومنطيقيين. فبدا العالم لهم كآلة، كميدان للعقل النفعي، بينما بدا للرومنطيقيين ضحلاً ومنحطّاً. وبحلول القرن العشرين صارت انتهاكات العقل النفعي أعظم مما كانت، وبشكل لا يُضاهى، ونجد أن الكتّاب والفنانين الحديثين راحوا يحتجون ضد عالم تسوده التكنولوجيا، والمعايرات، وتآكل المجتمع، والمجتمع الجماهيري، والتبسيط المحطّ. وقد وُجدت أقلّية كالمستقبليين (Futurists)، اتَّخذت موقفاً إيجابياً من التكنولوجيا، وأرادت تمجيد طاقاتها الخلاّقة، لكنهم، أيضاً، أرعبوا من السلبية والبشاعة اللتين رأوها كنتائج فعلية للمجتمع الصناعي الواسع.

أما، بالنسبة إلى الرومنطيقيين، فقد تمثَّل الثقل المضادّ للعالم الذي شوّهته الميكانيكية والموقف الفكري الموجود في مذهب المنفعة، في العالم الواقعي، عالم الطبيعة والشعور الإنساني غير المشوّه. فقد وجد ووردز وورث ذلك في الريف وفي أوساط الشعب البسيط. أما بالنسبة إلى الرومنطيقيين الألمان، وبعدهم كولريدج، فقد بدا العالم كفيضٍ للروح. فيمكن للشعر أن يعيدنا إلى هذا العالم، عبر الكشف عما يوجد خلفه، حقيقةً، وجعله يشع عبر الطبيعة. وبرؤية بلايك، حرَّرنا أنفسنا من "العين النباتية"، ورأينا الواقع الروحي الحقيقي. ووصف شيلّي الشعر بقوله، إنه "يخلق العالم من جديد، بعد إعدامه في عقولنا بتكرار الانطباعات التي بلَّدها التكرار"[1].

فالوحي المفاجئ الذي سيحرّرنا مما هو عالم وضيع وميكانيكي وضع في الضوء الواقع الروحي الموجود وراء الطبيعة والشعور الإنساني الفاسد. ففن الوحي المفاجئ يمكنه أن يتَّخذ شكل أوصاف تلك التي تجعل الواقع يشع، كما فعل ووردز وورث، وهولدرلِنْ، وكونستابل وفريدريخ، كل واحد بطريقته. غير أن هذه الاستعانة أو الالتجاء لم يعد متاحاً في أوائل القرن العشرين، وعلى الأقل، بهذه الطريقة المباشرة ـ وللكثير من الأسباب المتشابكة.

ويعود التغيّر، جزئياً، إلى التطوّر الهائل للمجتمع الصناعي. ففي مجتمع مدينيّ تكنولوجي، تكون الطبيعة مهمَّشة. فلا وجود لفلاحين يعيشون في حالة من التكافل معه. فالمناظر الطبيعية التي رسمها كونستابل طمست. والآلات والبيئة المصمَّمة لتوافقها مع جماهير من دون اسم، سادتا عالمنا. وما بقي خارج كل ذلك هو القفر، لكن علينا أن نفهم ذلك بمفردات مختلفة عن الرومنطيقيين. فقد كان فهما مشكلاً بتغيير آخر، كان له أهمية خاصة، في النصف الثاني من

القرن التاسع عشر. وكان متمثِّلاً في تقدم نظرة عالمية علمية ميكانيكية لم تعد قائمة، وببساطة على الميكانيكا، بل زعمت أنها تحيط بحياة العلوم، أيضاً.

هذان التغييران وسّعا انتقالاً في معنى الطبيعة بوصفها قوة وتيسَّرا به، وهو الذي تناقص اشتماله من قِبَل أفكار الواقع الروحي الرومنطيقية، وتزايدت موازاته مع رؤيةٍ مثل رؤية شوبنهور، أعني: الطبيعة خزّان عظيم من القوة اللاأخلاقية. فتضافرت التغيرات في المجتمع، النظرية العلمية، والصور الصائغة للحساسيّة لجعل النظرة الرومنطيقية القديمة من النوع الذي لا يمكن الدفاع عنه.

صار يصعب الدفاع عنها، على مستويين: **الأول**، هو أنه لم يعد ممكناً الاعتقاد بها اعتقاداً كاملاً، **الثاني**، كانت مرفوضة، أيضاً. فالكثيرون من الحديثين يصفون أنفسهم بأنهم مضادّون للرومنطيقية. فبدت النظرة الرومنطيقية مشبوهة بخيارها الدخول في العالم "البرجوازي" ـ كما بدت "الحداثة" في أيامنا، عند بعض، "المابعد حديثين". وبإمكاننا أن نرى سبب ذلك. فقد وصفت، في الفصل الأخير، العلاقة المتواطئة التي نشأت بين البرجوازيين والطليعيين (avant - garde). فالخيال المبدع وآفاق التحقيق العاطفي التي فتحتها أصبحت جزءاً لا غنى عنه من التغذية الروحية ـ حتى عند الذين يديرون عالم السلطة والتجارة. ونحن لا نشهد ذلك في الشعبية في عالم الأعمال "الصرف" المتعلق "بالحياة البوهيمية (la vie de Boheme)، وإنما أيضاً، على مستوى فلسفي أخطر، في تركيبٍ مثل الذي صنعه جون ستيوارت مِلْ (J. S. Mill). وكان مِلْ نفسه قد عانى معاناة عميقة، في حياته من النزاع بين متطلّبات العقل المتحرر الصارم والحاجة إلى شعور ثريّ بالمعنى، وهو الذي وجده عند الشعراء الرومنطيقيين. فما كان عليه إلا أن يوحِّد بنتام وكولريدج، ويؤلف تركيباً، يمكن للمرء أن يقع عليه في كتاب: **النفعية** وكتاب: **مقالة حول الحرية** (*Essay on Liberty*)، ويجمع التركيب مذهب المنفعة العلمي المتحرِّر مع مفهوم تعبيري للنمو والتحقيق الإنسانيين، والذي هو مدين كثيراً للرومنطيقية الألمانية، من خلال كولريدج وهمبولت، أما مسألة ما إذا كان ذلك التركيب متَّسقاً منطقياً أم لا، فمسألة أخرى. المهم هنا، هو أنه مثَّل شكلاً واحداً من محاولات واسعة لإدخال الأفكار الرومنطيقية الخاصة بالتحقيق الشخصي في الحياة الخاصة للمقيمين في حضارة تزداد إدارتها بمبادئ العقل النفعي.

وبمقدار ما يصير ذلك التركيب من النوع الذي يمكن تصديقه، فإنه يمكن لنماذج التحقيق الرومنطيقية أن تسهم في التسويغ الذاتي لتلك الحضارة. ويمكننا أن نرى ذلك في فكرة تسويغية واسعة الانتشار خاصة بالرأسمالية الأخيرة، اليوم، أعني: دواليب الصناعة تدور لكي توفِّر للأفراد وسائل تحقيق حياة خاصة ثريّة وسعيدة. والابتهاج الذاتي الفكتوري الأخير اعتمد على شعورٍ بتحقيقات تخص الحياة الأسروية. وهنا، ساعدت الأفكار الرومنطيقية على تقوية المثال الأعلى الأسروي بوصفه ملاذاً للشعور الدافىء في عالم بارد. وإن الصورة التي عرضها ووردز وورث عن الأطفال، مثلاً، بوصفه البريئين غير المفسودين، يمكن أن يتناولها ديكنز (Dickens) بروح نقدية ضد المجتمع الذي تركهم ضحايا للاستغلال والانحطاط، لكنها أيضاً، قد تنفع كأساس لتقدير الذات، لأن معايير الحياة العالية سمحت لأسر كثيرة ومتزايدة بأن تؤمن منازل محترمة وآمنة.

وبدا أن الولاء للأسرة والحساسية الفكتوريين قد أخّرا في الروح الرومنطيقية. فعند هؤلاء الذين اعتبروا هذا العالم كله فارغاً وسطحياً، من الوجهة الروحية، بدت الرومنطيقية جزءاً لا يتجزأ مما رفضوه بوصفه مذهباً نفعياً. فقد قدَّمت معاني تافهة، صنعية، أو غير حقيقية للتعويض عن عالم لا معنى له. أما، عند الذين تاقوا إلى منبع أخلاقي نقي، عميق وقوي يعجز عالم العقل المتحرِّر عن توفيره، فقد بدا التعبير عن عاطفةٍ شخصية بسيطة أو الاحتفال بتحقيقات روتينيّة محاكاة ساخرة. وهكذا، وجدنا الحديثين بوصفهم ورثة الرومنطيقيين يتحولون ضدّ ما اعتبروه رومنطيقية. وكان لا بدَّ من أن يكون الانفصال عن عالمهم كاملاً. وما استطاعوا أن يتحولوا طلباً لسلوان إلى مجرد شعور ذاتي أو إلى الثقة بأن العالم يفيض من الروح[2].

وذلك كان السبب وراء كون الكثيرين من الحديثين المنفصلين عن الطريق أقل مشاركة بموقف الرومنطيقيين الكبار منهم بموقف بودلير، الذي لم يعد موقفه يطلب الوحي المفاجئ في الطبيعة الساقطة، وإنما وراءها أو خارجها. وذلك سبب كونهم متعاطفين مع اللجوء النيتشوي إلى الفضائل البطولية، ضد ما اعتبروه إنسانيةً رخوة ومريحة، في زمانهم[3]. وهولم (Hulme) الذي اعتمد هذين المنبعين، هاجم الرومنطيقية لإنكارها الخطيئة الأصلية. وقد رأى رؤية

صائبة أن أصول ذلك الإنكار موجودة عند روسّو، وفي عقائد الطبيعة بوصفها منبعاً، وأراد أن ينكر أحدهما بالآخر. لقد كانت الرومنطيقية "ديانة منشقة"(4)، وخطيئتها في تجاهلها الدين والطبيعة، حيث كان يجب فصلهما فصلاً قوياً. وأخفقت في "إدراك وجود فرق مطلق، لا نسبي بين المذهب الإنساني (الذي يمكننا اعتباره أعلى تعبير عن ما هو حيوي) والروح الدينية. فالمقدَّس ليس الحياة على أشدّها. فهو يشتمل، بشكل من الأشكال على عنصر مضادّ لما هو حيوي"(5). وإن اتّخاذ هذا الموقف معناه رفض ما دعوته، سابقاً، ظواهر الوحي المفاجئ الخاصة بالوجود. وهذا يولِّد أحاسيس شعرية تنزع الهالة الموجودة على الأشياء. وكإليوت، منذ البداية، مثلاً لافتاً، وبالضبط، بتأثير من بودلير وت. إ. هولم (T. E. Hulme).

غير أننا نشهد تطوراً موازياً، لكن بمفردات مختلفة، وذلك مع توماس مان، وبتأثير شوبنهوري هذه المرة. فالوحي المفاجئ عند هانز كاستورب (Hans Castorp) في مقطع "الثلج" من كتاب: **الجبل الساحر** (*The Magic Mountain*) يظهر كيف تكون ظواهر الجمال المتناغمة الخاصة بالعالم الكلاسيكي المشرق الشمس، مشادةً على فساد قديم الزمن وتضحيات إنسانية. وفي كتاب: **موت في فينيسيا** (*Death in Venice*)، كان الذي اجتذب بقوة غوستاف فون أسشنباخ (Aschenbach)، ذلك الفنان المهذَّب والمنضبط، المعجب بفريدريك العظيم (Frederick the Great)، إلى جمال تادزيو (Tadzio) المجسَّد بيسر، هو أيضاً، الذي اجتذبه، وبشكل لا يُقاوم إلى المرض والموت. فكان لظواهر الوحي المفاجئ الخاصة بالوجود، عند مان (Mann) تلك الصفة الغامضة غموضاً عميقاً. وبالنسبة لبروست، حصل شراء تكشف الزمن المستعاد على حساب تدمير لا يرحم لأوهام الحب(6).

كل ذلك يمكن أن يساعد على شرح الشكل الخاص للتحوّل الحديث نحو الداخل (الباطن). فمفكرو أوائل القرن العشرين تعاركوا مع المسألة التي ما تزال مطروحةً، اليوم: ما هي مكانة الخير، أو الحق، أو الجميل، في عالم محدَّد، ميكانيكياً، وكلّياً؟ وقد اتَّخذ هولم المادية، على سبيل المثال، كتحدٍّ خطر، محدّداً لها في هذا البيان، من قِبَل مونستربيرغ (Munsterberg).

"ليس العلم، في حسباني، كتلةً من المعلومات غير المترابطة، وإنما هو اليقين بعدم وجود أي تغيير في العالم، لا حركة لذرّة، ولا إحساس لوعي لا يحصل ولا يذهب، وبشكل مطلق. إلا طبقاً لقوانين طبيعية، واليقين المفيد أن لا شيء يمكن أن يوجد خارج الآلية العظيمة، آلية الأسباب والنتائج، فالضرورة تحرِّك العواطف في عقلي"[7].

ولمواجهة المزاعم الهائلة، مزاعم الآليّة الشاملة، المعزَّزة بسير لتكنولوجيا متقدِّمة، لا يمكن أن يكون الملاذ متمثِّلاً، وببساطة، في وصفِ وحيٍ مفاجئ للطبيعة. وذلك، لأن تلك الآلية ذاتها لم تقتصر على جعل تلك الاستجابة بمنزلة الإشكالية، وقد نسفتها رؤية شوبنهور، وإنما الارتداد عن ظواهر الوحي المفاجئ للوجود وصمتها بالخطأ. فهي لم توفِّر بديلاً جوهرياً للعالم النفعي الذي ولَّد النظرة الميكانكية، التي قدَّمت اختزالاً، حتى لإحساساتنا ومشاعرنا لقوانينها المطلقة. وإن الملاذ الواضح ضد تلك التسوية العامة هو في الداخل (الباطن)، أي: العالم المعاش، العالم المختبَر، المعروف والمتحوَّل في الحساسية والوعي، لا يمكن استنفاده في آلة مفترض أنها كليّة الشمول. وكان بيرغسون، بعقيدته الخاصة بعدم إمكانية اختزال الخبرة وردّها إلى شرح خارجي، ردّ الديمومة (durée) إلى الزمن الفضائي للشرح الفيزيائي، المنبع العظيم للتحرّر، عند هولم.

ذلك النوع من التحرك الذي جمع الفلاسفة مع الفنانين والنقّاد، في محاولةٍ لاستعادة ما قُمع ونُسيَ، في ظروف الخبرة، تكرَّر مرات كثيرة، في القرن العشرين. ومؤخراً تناول هولم هوسّرلْ كما تناول بيرغسون. والراية التي تحتها أقلع قارب هوسّرل، "الفينومينولوجيا"، انتزعت لمشاريع هايدغر وميرلو بونتي (Merleau - Ponty) الموازية، لكن بمفردات مختلفة، والثورات الشبيهة، في الفكر وفي الحساسية أوحت بها كتابات فيتغنشتاين، أو حصلت محاولتها من قِبَل ميشال بولياني (Michael Polanyi).

وترافقت كل واحدة من تلك التحركات، عند الذين شاركوا فيها، بشعور الابتهاج ذاته الذي شعر به هولم[8]. وذلك ينشأ من استرداد الخبرة المعاشة أو النشاط المبدع الذي يقع في أساس وعينا العالم الذي سُدَّ أو مُسِخَ بالتأويل الميكانيكي السائد والمسيطر. وقد حصل الشعور بالاسترداد كنوعٍ من التحرّر،

لأن الخبرة قد تصبح أكثر حيوية ولا يعود النشاط معوَّقاً، بفضل الاعتراف به، وتظهر البدائل في موقفنا نحو العالم، وهي التي كانت مخفيةً، من قبل.

وفي نظرية هولم المبكرة، استعاد الشعر تماسّاً حيّاً بالواقع. وفي عالم ميكانيكي، نفعي كنا نتعامل مع الأشياء بطريقة ميكانيكية تقليدية. وتحوَّل انتباهنا عن الأشياء إلى ما نحصل منها. وقد عبَّر النثر العادي عن ذلك. وصار يتعامل بعملة بائدة، سمحت لنا بالإشارة إلى الأشياء من دون رؤيتها. ففي النثر صرنا "نحصل على كلمات منفكّة عن أي رؤية واقعية"[9]. وقد قُصِدَ من الشعر أن يخترق ذلك التجريد. "فهو، دائماً، يحاول أن يقبض عليك ويأسرك ويجعلك، باستمرار، ترى شيئاً فيزيائياً، ويمنعك من الانزلاق إلى عملية تجريدية"[10]. فالصورة الشعرية ابتعدت عن لغة العملات القديمة وأعطتنا لغة حدسية جديدة أعادت رؤيتنا الأشياء.

يمكن للمرء أن يرى، حالاً، الموازاة الوثيقة مع هايدغر. فمصالحنا العادية تركِّز على أشياء بوصفها "في متناول اليد" (vorhanden) ونسينا كلياً، طريقة وجود الأشياء بوصفها "في متناول اليد" (zuhanden). كان هناك ميلٌ ثابت نحو "نسيان الوجود"، والذي كان لا بدَّ من عكسه بواسطة تحليل وجودي، وهو بحث كشف عن وجود الأشياء المنسيّ، وعرَّفنا على معنى الوجود الذي عُتِّم عليه، وأُخفيَ في النظرة العالمية الحديثة[11].

وعبر كل الاختلافات المهمة، ومهما كانت، هناك خط رابط يربط جميع تلك الانقلابات الفلسفية بالاهتمامات الأساسية للرومنطيقيين. فجميعهم رمى إلى محاربة قبضة المقولات الميكانيكية ـ النفعية على حياتنا، وجميعهم مدين، بعض الدين، لفلسفات المذهب الحيوي والمذهب التعبيري، أعني: فيتغنشتاين لشوبنهور، هايدغر لديلتاي[12]. وجميعهم اقترب من مظاهر خاصة بالوعي الحديث، في رفضهم لهيمنة العقل المتحرِّر والمذهب الميكانيكي.

لذا، نجد أنه، في حين تحوَّل الرومنطيقيون الأصليون إلى الطبيعة والشعور غير المزخرف، فإن الكثيرين من الحديثين تحوَّلوا إلى استعادة الخبرة أو الداخل (الباطن). وذلك كان التحوّل الداخلي الذي وصفته. غير أن السؤال هو: ماذا عن المذهب المضادّ للذاتية الذي نقع عليه، تكراراً، عند باوند (Pound) وإليوت، عند ريلكي (Rilke)، وهايدغر، أيضاً؟ تلك كانت الصورة التي غالباً ما صيغت بوصفها

تضاداً للمذهب الرومنطيقي (كما في حالة هولم)، أو المذهب "الكلاسيكي" (إليوت)، أو المذهب المضادّ للمذهب الإنساني [وندهام (Wyndham) ، لويس (Lewis)، وأيضاً هايدغر المتأخر].

وذلك له بعض الجذور ذاتها، على شكل مفارقة. فالاعتماد الرومنطيقي الأصلي بالطبيعة، هو اعتقاد بالطبيعة في داخلنا، أيضاً. فالواقع الروحي الذي يفيض في العالم المحيط بنا موجود في داخلنا أيضاً. فالروح في الطبيعة تظهر في وعي الإنسان، عند شلنغ وهيغل. وكولريدج رأى الطبيعة بمفردات الحياة، فكل شيء ينمو، ويشكِّل نفسه من الداخل. وخيال الفنان يعمل بالمبدأ نفسه. والفنان لا يحاكي الطبيعة بوصفها وحدة الحق والخلق (natura naturata)، لمجموع وإنما يشكل الطبيعة بوصفها وحدة الحق والخلق ككل (natura naturans). غير أن ذلك بفضل الرابط بين روح الطبيعة والنفس البشرية. والروح تعمل في داخلنا، أيضاً.

كانت الرومنطيقية المبكرة قد نشأت من الفكرة التي دعوتها الطبيعة بوصفها منبعاً، التي كان بيانها النموذجي المبكر في كتابات روسّو. فنحن نقدر أن نكتشف كيف نكون متفقين مع الطبيعة كيف نفكّ أسرارها، بالتحوّل إلى الداخل (الباطن)[13]. "ففي اتجاه الداخل يكون الطريق مليئاً بالألغاز"، كما وصف الأمر نوفالِسْ (Novalis) كما أكَّد غوته على "الطبيعة الإنسانية تعرف أنها في وحدة مع العالم. ويمكن للبشرية أن توقن أن العالم الخارجي هو النظير الذي يرد على إحساسات العالم الداخلي". وذكر ووردز وورث في مقدِّمة كتاب: **قصائد غنائية** (*Lyrical Ballads*) ما اعتبره الإيمان الجوهري للشاعر بأنه "يعتبر الإنسان والطبيعة متلائمين، جوهرياً، وأن عقل الإنسان هو، وبشكل طبيعي، مرآة أجمل صفات الطبيعة وأكثر لفتاً"[14]. لذا، فإن الصياغة الذاتية يمكن أن تكون منسجمة مع الروح في الأشياء، وتزيد من كشفها.

وذلك، بالطبع، هو الذي أنشأ الصورة السوداء عن الرومنطيقية بوصفها تهتم، وببساطة، بالتعبير الذاتي، الذي يظهر بسهولة، ما بعدها سهولة، في إدانتها، بفم هولم أو إليوت. وهذا افتراء كما أوضحت أعلاه، وبالرغم من أن التهمة كانت موجهة، إلى بعض المذهب مابعد الرمزي (sub paterian) عند منعطف

القرن، فإنها لا تنطبق على الرومنطيقيين الكبار[15]. غير أن ذريعة الاتهامات الزائفة كانت في التناغم الذي سبق تأسيسه بين الذات والصياغة العالمية.

وعلى كل حال، لم يعد التناغم متسقاً مع صورة للطبيعة، داخلية وخارجية امتصَّت وَقْع البيولوجيا العلمية وشوبنهور. ولا بدَّ من أن يكون قبولها أقلّ عند الموجودين في تيّار بودلير، الذين لم يوجهوا وجوههم ضد المعتقد "الرومنطيقي" بالخيرية المتأصلة في الإنسان والطبيعة، مثل هيوم. وكان ذلك التناغم أساس ظواهر الوحي المفاجئ الرومنطيقي الخاصة بالوجود، التي صارت، عند الحديثين، غير مقبولة عندما اعتمدوا على خيرية الدافع الداخلي المزعومة، كما حصل عندما أشيدت على التعبير المفترض للروح في الطبيعة.

فالذي بقي كان فكرة الطبيعة المابعد نيتشوية بوصفها قوة لا أخلاقية، بها علينا أن نستعيد التماسّ، الذي كان واضحاً، بأشكال مختلفة في الفوفيّة، على سبيل المثال، أو عند سترافنسكي المبكِّر، أو عند د. هـ. لورنس (D. H. Lawrence). غير أن هذا، وباستثناء مثل السوريالية المتطرِّف، لا يمكن مطابقته مع الذات كلها، الخيال الغريزي والمبدع، معاً. والواقع هو أن الذي ولّى هو الرصف بين هذين الاثنين، بين الطبيعة الداخلية والعقل، وهو ما وجده الرومنطيقيون ملائماً لإنسانية مستعادة.

وهكذا، فإن الانعطافة إلى الداخل، إلى الخبرة أو الذاتيّة، لا تعني الانعطافة إلى الذات لصياغتها، حيث يفهم ذلك وصفاً للطبيعة والعقل، أو الغريزة والقوة المبدعة. على العكس من ذلك، إن الانعطافة إلى الداخل قد تجعلنا نتجاوز الذات كما تفهم، عادة، إلى تصدّع للخبرة يستدعي الشك بأفكارنا العادية عن الهُويّة، كما عند ميوزِلْ (Musil) مثلاً، وعدا ذلك، إلى نوع جديد من الوحدة، طريقة جديدة خاصة من طرق الإقامة في الزمن، كما يمكن أن نرى ذلك عند بروست، مثلاً.

والواقع أنه يمكننا أن نرى كيف أن فكرة قد تنشأ وتفيد أن الهرب من الفكرة التقليدية الخاصة بالذات الموحَّدة هي شرط استعادة حقيقية للخبرة الحيّة. فالمُثُل العليا الخاصة بالعقل المتحرِّر وبالتحقيق الرومنطيقي، كليهما، تعتمد عليّ، وبطرق مختلفة، على فكرة الذات الموحَّدة. فالمُثُل الأولى تتطلَّب مركز

إدارةٍ محكماً يسيطر على الخبرة ويكون قادراً على إنشاء أوامر العقل التي بها يمكننا أن ندير الفكر والحياة. أما المُثُل الثانية، فترى الذات المنقسمة أصلاً، تتوحَّد، في رصف الحساسية والعقل. والآن نقول إنه بمقدار ما يُنْظر إلى نوعي المُثُل، كليهما، كمظهرين لعالم، وكنظرة تزعم أنها تشمل كل شيء نريد الهرب منه، وبالدرجة التي نتبنّى بها رؤية ما بعد شوبنهورية خاصة بالطبيعة الداخلية، فإن تحرّر الخبرة سيبدو أنه يتطلَّب أن نخرج من دائرة الهُويّة الموحَّدة الوحيدة، ونفتح نفوسنا للتغيّر المتواصل الذي يتعدّى مجال الضبط والتوحيد.

سبق لنيتشه أن سبر ذلك الفكر المشوَّش المفيد أن الذات قد لا تتمتَّع بوحدة قَبْلِيّة مضمونة[16]. وكان ذلك أحد الأشياء التي صيّرته أحد الروّاد والموحين الرئيسيين، في حداثة القرن العشرين. وأيَّد د. هـ. لورنس (D. H. Lawrence) مفهوماً "ديونيسيّاً" للحياة عندما قال: "إن فرديتنا الجاهزة، أي هُويّتنا، لا تزيد عن أن تكون تماسكاً عَرَضياً في جريان الزمن"[17]. غير أن هناك صدىً صادراً عن ما نفتكره قطباً معارضاً، "كلاسيكياً" وتراتبيّاً خاصاً بالحداثة، في رفض هولم للاعتقاد "بالوحدة الجوهرية للذات"، بوصفها جزءاً آخر من إرثنا الإنساني الخاطئ[19]. وجويس في كتاب: في **أعقاب فينيغانْ** (*Finnegan's Wake*) استكشف مستوى من الخبرة تكون فيها حدود الشخصية مائعة.

لقد أصبحت الحاجة إلى الهرب من قيود الذات الموحَّدة موضوعاً أساسياً مهماً ومتكرراً، في هذا القرن، وتزايد فيما صار يُشار إليه، أحياناً، "بما بعد الحداثة"، كما نرى شكلاً من أشكاله في مهاجمة فوكو الذات المنظَّمة أو المعترفة، وفي شكل آخر عند ليوتار[20] (Lyotard).

وكان هناك هجوم حداثيّ موازٍ على الوعي الزمني وأنماط السرد القصصي المرتبطة بالعقل النفعي المتحرِّر وبالرومنطيقية. وكان النقد الأول أكثر وضوحاً. فالنظرة التشييئيّة للعالم التي يولِّدها العقل المتحرِّر تشتمل على إعطاء الزمان حيّزاً. فصار الزمان يُرى كسلسلة من اللحظات المنفصلة، حالات من العالم في لحظة، يمكن بينها تتبّع سلاسل علّية معينة ـ "الزمن المتجانس الفارغ" عند بنيامين (Benjamin) والفهم المثالي لهذا العالم الزماني - المكاني، كما تصوَّره المذهب العلمي[21]، في أواخر القرن التاسع عشر، فُصِلَ عن أي منظور زمني،

فيمكن أن يكون، مثلاً، الفهم الكامل لمتنبيء كلي المعرفة من أتباع لابلاس (Laplacean)، قبل أن يبدأ أي شيء، كما يمكن أن يكون فهماً مستعيداً للأحداث، خاصاً بعقلٍ علمي ناظرٍ في السجل الكامل، بعد نهايته. وفي مثل هذه النظرة المنظمة الشاملة، تُدرك اللحظات معاً، فهي متواجدة معاً، لذا، فإن الصورة التي تعاود الذهن للتوبيخ هي: أن الزمن "ممكنن".

تلك كانت نقطة الهجوم عند الكثير من ردود الفعل المؤثِّرة ضد المذهب الميكانيكي. فقد كان احتجاجهم باسم الزمن المعاش. وكان بيرغسون أولهم. وهايدغر اعتبر الزمان المسألة الحاسمة في كتاباته الأولى. وثار ضد نظرة إلى الزمن تحسب الحاضر هو البعد السائد، وبكلمات أخرى، النظرة المكانية، لصالح نظرة قائمة على three ek-stases، والتي تعطي الأولوية للمستقبل. فزمن هايدغر هو الزمن المعاش، المنظَّم بحسّ بالماضي، كمنبع لموقفٍ معين، والمستقبل بوصفه ما يجب على فعلي أن يشارك في تحديده. ولا ينفصل هذا التنظيم عن إقامة الفاعل في لحظته، في عصره، وهو يختفي حالما يتَّخذ الإنسان منظور لابلاس، من الخارج. ويعود هايدغر، بأشكال مختلفة، في كتابه، إلى الأطروحة المركزية المفيدة أنه من الخطأ الكبير اعتبار زمن لابلاس وحده، الزمنَ الحقيقي، وزمن "الأحداث" (Er-eignis) مجرد ظاهرة ثانوية مصاحبة. وإن إنشاء نظرة عالمية منظَّمة على تلك المقدِّمة معناه، وبصورة دائمة، جلب التناقض، وإنكار جزء من الواقع[22].

ونحن نجد أن هذا النقد للميكانيكية والنفعية الحديثين قد قام به لوكاش (Lukācs) باسم الماركسية. ففي "التحويل إلى مادي"، العام، الذي قامت به الرأسمالية، صار الزمن أيضاً، مادةً متجانسة من موادّ الحساب. "فهي تسفك طبيعتها النوعية المتغيرة والمتدفقة، وتتجمد في متَّصلٍ محدود، وكمّي غاصٍ "بأشياء" يمكن تقديره كمياً...: وباختصار، صار الزمان مكاناً"[23].

تناول كتّاب الحداثة ذلك النقد المتعلق بمكننة الزمان. غير أن تحدّيهم كان أعمق: فقد مسَّ الأنماط الأساسية للسرد القصصي الخاص بالعقل المتحرِّر، وبالمذهب الرومنطيقي. ففرَّخ النقد الأول نظرة للتاريخ تعتبره تقدّماً، فيه، يؤدي تطور العقل والعلم إلى سيطرة نفعية أعظم، وبالتالي، إلى سعادة. أما النقد الثاني،

فغالباً ما يعتبر التاريخ بمنزلة انحدارٍ وأفول، لكنه اشتمل، أيضاً، على نوعٍ متفائل يفيد أن: التاريخ عبارة عن نموٍّ لولبي، متحرك، في نهاية المطاف، نحو تسوية بين العقل والشعور. ومال الوعي الحداثي ليكون بعيداً عن الترجمتين "المتفائلتين"، كليهما. وبعض الكتّاب الرئيسين الذي يمكن أن نعتبره حداثيّ ينقلنا إلى خارج أنماط السرد القصصي الذي يقرّ بحياة استمرارٍ، أو نموّ، ذات سيرة واحدة أو عبر أجيال[24].

فقد وجد هانز كاستورب (Hans Castorp) في كتاب: **الجبل السحري** (*The Magic Mountain*)، زَمَنَ الإدارة المنظَّمة، والسيطرة المتراكمة، وحتى زمن النمو العضوي، ينسلّ منه بعيداً. وينجرف أحدها، في المصحّة إلى نوعٍ من سرمدية لا تبليها الأيام، حيث تضيع جميع القياسات، ويفقد الزمن شكله. وتماماً كما كان الحال مع الذات الموحَّدة، فإن هذا النوع من الانجراف المتبعد عن حسّنا العادي بالزمن المقاس هو الشرط الجوهري لخبرة أعمق تفتح بعداً آخر للحياة.

ويشمل الوحي المفاجئ، عند بروست، في المجلّد الأخير من كتاب: **في بحث عن الوقت الضائع** (*A la recherche du temps perdu*) أيضاً، على دورة قصيرة من نمط سردنا القصصي المألوف. فخارج هذا الوحي المفاجئ، وقبله، لا يمكن إعادة حياته إلى القصة المألوفة من التحقيق، حيث يبدع سلسلة متتالية من الأعمال، فيصبح "كاتباً". فهو زمن من نوع "الوقت الضائع" (temps perdu)، بالمعنى المزدوج للوقت الضائع، في طريقه للاتصال بالماضي الذي لا يمكن استعادته. ولا يمكن إلا بالتماسك، بطريقة تجتاز الزمن، وتربط لحظات الوحي المفاجئ المنفصلة انفصالاً واسعاً عبر الذاكرة، إعطاؤه معنى، يمكن بعدئذٍ، أن يكون الأساس المبدع (oeuvre) من النوع المعترف به. فاستعادة الماضي توقف هدر الزمن.

أو، لنفكرْ في توظيفات التاريخ في شعر كل من إليوت وباوند. فتاريخهما يمكن، أحياناً، خلطه مع الموقف الرومنطيقي المألوف، التألق إلى ماضٍ ثري، ماضٍ ممتلىء بالمعنى، من وجهة نظر حاضر فارغ أو ضحل. فالقصة الضمنية هنا، هي قصة تاريخ آفل، أما التوق لإعادة الإمساك بالواقع الأولي فهو محكوم

عليه بالإخفاق من البداية، فما ولّى لا يمكن أن يستحضر إلا بالحنين.

غير أنه، وبعد البحث، لم يبدُ ذلك، إطلاقاً بأنه كان في طور الإعداد، في "قصائد تشمل التاريخ" لباوند، أو في قصائد إليوت الشبيهة. والحق يُقال، إن العصر الحاضر فقير روحياً. فنحن، في زمننا، نحتاج أن نستعيد الماضي لكي نحصل على الامتلاء. غير أن هذا ليس لأن التاريخ عن الانحدار والأفول بقدر ما هو عائدٌ إلى أن امتلاء المعنى ليس متاحاً من منابع عصر واحد وحيد. وعلاوة على ذلك، اعتقد باوند وإليوت أننا نستطيع أن نعيد الإمساك بالماضي، أو نجعل اللحظات والإنجازات الكبرى، في الأزمنة الأخرى تعود حيّة، من جديد في زمننا، وأن نجعل الميت من مدة طويلة يعود إلى الكلام. ومن جديد نقول، إن الهدف هنا، يبدو أنه نوع من الوحدة بين الأشخاص، أو بين الزمن، كما تحقق في شخصية تيرسياس (Tiresias) في كتاب: **الأرض القفر** (*The Waste Land*)، أو ظواهر التجاور والتقريب في كتاب باوند: **كانتوس** (*Cantos*) الذي هو ضد زمننا المألوف، زمن التتابعات القصصية[25].

وهكذا نرى أن استعادة الحداثيّ للخبرة اشتملت على صدع عميق في الشعور الحاصل بالهُويّة والزمان، وسلسلة من التسجيلات من نوع غريب وغير مألوف. قد أعادت تلك الصور عن الحياة تشكيل أفكارنا في هذا القرن عما تعنيه الكينونة كائناً إنسانياً.

وكنتيجة لذلك، بدأ مركز الجاذبية الخاص بالوحي المفاجئ بالانزياح من الذات إلى تدفق الخبرة، إلى أشكال جديدة من الوحدة، إلى اللغة متصوَّرةً بأشكال مختلفة، و"كبنية"، في نهاية المطاف. وبدأ عصرٌ خاصته ذاتية "عديمة المركز"، بلغ أوجه، أو محاكاته التهكمية الساخرة، في عقائد معينة دارجة حديثاً، من باريس. ومع كل الاكتشافات الحقيقية الأصيلة التي حققناها في هذا النمط، فإن الدافع لدخوله كان، وبمقدار كبير مثل ذلك الذي عَطَفنا إلى الداخل (الباطن). فإزاحة المركز ليست بديلاً للداخلية (الباطن)، إنها مكملته.

وكنتيجة هذين التغييرين، خضعت لغة الشعر، مثل الفن المرئي، لتغيير إضافي، فقد ازدادت مصقوليتها وبراعتها، وبمعنى أقوى مما كان لها عند

الرومنطيقيين. وكنت أشرت، سابقاً (القسم 2.21)، في تعليقي على استحضار واسرمان (Wasserman) لتعبير "لغة أكثر مصقولية" من شيلّي، إلى الفجوة التي كانت تفصل بوب (Pope) عن ووردز وورث، مثلاً، في أوصافهما للطبيعة. ففي حين تمكن بوب من أن يتناول سلسلة كاملة قائمة زوّدتها سلسلة الوجود العظيمة، وجد ووردز وورث أو هولدرلِنْ كلمات جديدة بفضلها يمكن لشيء أن يصير ظاهراً لنا عبر الطبيعة. وشيء شبيه يمكن أن يُقال عن فريدريك (Friedrich) لجهة فن الأيقونات التقليدي في الرسم التشكيلي. غير أن الوحي المفاجئ بقي يحصل بوصفٍ أو بتمثيل منظر طبيعي.

لم يعد الكثير من الشعر الحديث وصفياً بذلك المعنى. فلا توجد مادة معرَّفة تعريفاً واضحاً يمكن الإشارة إليها أو تصويرها. فالصور ليست، ببساطة مما يُقدم مثل تشبيه أو استعارة، لوصف مرجع مركزي، قصة، أو شيء. فبدءاً من الرمزيين فصاعداً، وُجد شعر يجعل الشيء يظهر عن طريق جعل الصور juxtapose متجاورة، أو جعل شرحها أصعب عبر juxtapose تجاور الكلمات. أما الوحي المفاجئ فينشأ من بين الكلمات أو الصور، من ميدان القوة الذي تقيمه بينها، وليس عبر مرجع مركزي تصفه وهي تتحوَّل.

ويظل بإمكاننا، أحياناً، أن نصوغ واقعاً مركزياً تدور "حوله" القصيدة. "فقصيدة الحب لـ ج. ألفرد بروفروك (J. Alfred Prufrock) تدور "حول" الحياة الواهنة والجبانة للإنسان المعاصر. غير أن معظم القصيدة لا يصف ولا يعبِّر بوضوح عن مثل ذلك الإنسان". فمن هو المتكلم ومن هو المخاطَب، في السطور الافتتاحية؟

"لنمضِ، إذاً، أنت وأنا،
عندما ينتشر المساء في السماء
مثل مريضٍ مخدَّرٍ على طاولة"
فهنا، نحن نحسب المعنى من خلال الصور.

ولا ريب في أن نقطة أساسية شبيهة وأقوى يمكن تكوينها عن الفن البصري

اللاتمثيلي في القرن العشرين. وقد تحدَّث روجر شاتوك (Roger Shattuck) عن طريقة استقرار النقد في كل الفنون على مصطلح "التجاور" "لتنقل فكرة كيفية جمع أجزاء العمل الحديث معاً... فالقرن العشرون قدَّم نفسه لفنون التجاور مقابل فنون التحول والانتقال السابقة"[26].

2.24

ماذا يعني ذلك لفن الوحي المفاجئ عند الحداثيين؟ في بعض الحالات، ومع رفضهم لظواهر الوحي المفاجئ الخاصة بالوجود، بدوا مصطفين مع نوع المذهب الطبيعي المضاد للوحي المفاجئ. لنفكّرْ بسطور إليوت التي استشهدنا بها، قبل قليل، حيث الانتقال إلى التشبيه المستحضر المرض وبراعة التخدير الطبي خيَّبَ الأمل في توقّع وحيٍ مفاجىء في الطبيعة بدا أن صورة المساء وعدت به. فذلك د. هـ. لورنس نراه يتحول ضد "العمق"، شحن الأشياء وأثقالها بالمعاني، وفي مقطع من كتاب: **عصا هارون** يشّبه التحرّر من ثقل تجربة المعنى الإلزامي بالهرب من "قصر مزيّن مخيف جدرانه من عواطف وسلاسل ثقيلة مضجرة، ومشاعر وجوّ مروّع"[27]. وهناك لحظة تحرّر أخرى تمَّ استحضارها في الكتاب: **الكنغارو** (*Kangaroo*).

"لا منزل، لا شاي، إهمال لامبالٍ. لامبالاة أبديّة. ربما لا يكون ذلك سوى توقّف مؤقت بين الاهتمامات. غير أنه في هذا التوقّف المؤقت وحده يجد الإنسان خلوّ المعاني من المعاني ـ سثل القشور التي تنطق غباراً. وفقط في هذا التوقف المؤقّت يجد الإنسان خلوّ المعاني من المعاني والبعد الآخر. وحقيقة اللازمان واللامكان... فلا شيء خالٍ من المعنى مثل المعاني"[28].

وهناك شيء يشبه الرفض ذاته للعمق بدا في أساس فهم باوند للمذهب الصوري (Imagism) فكان القصد جعل الشيء الجزئي حيّاً أمامنا. وقد وصفت قاعدتان من "قواعد" باوند الثلاث ما يأتي: "تعامل مباشر مع "الشيء" و"عدم استعمالنا أي كلمة لا تسهم في العرض"[29]. وقد ذكر البيان التصويري واصفاً هدفه ما يأتي: "تقديم صورة. فنحن لسنا مدرسة رسّامين تشكيليين، لكننا نعتقد أن على الشعراء أن يعرضوا الجزئيات بدقة، وأن لا يتعاملوا مع عموميات غامضة.

فإنتاج الشعر صعب وواضح، وليس ضبابياً وغير محدَّدٍ، أبداً"[30] فالتأكيد كان على العرض الدقيق والصعب للشيء، على وصفه الواضح. فعوضاً عن السماح بالتأويل عندما يكون هناك اشتراك في المعنى ذاته، يجب أن نُحدِّد الأشياء بدقة. فهي تظهر متميّزة. و"الرمز المناسب والكامل هو الشيء الطبيعي"[31]. وقبل كل شيء، علينا أن نتجنَّب أنماط التفكير والإدراك غير المتقدة التي تميِّع الحدود، وتسمح للأشياء بأن يتدفق واحدها في الآخر. ورأى باوند أنه، إذا كان للأدب أي وظيفة في المجتمع، فهي تتمثَّل في إسهامه بذلك الوضوح. "فعندما يفسد هذا العمل... وعندما الوسط ذاته، جوهر عملهم ذاته، تطبيق الكلمة على الشيء يكون فاسداً وبغيضاً جداً، أي يصير هراءً وغير مضبوط، أو متطرفاً ومتفخاً، فإن آلية الفكر والنظام الاجتماعيين والفرديين تتدهور وتذهب إلى خراب"[32].

كان التأكيد على الوضوح والجلاء مضاداً للوحي المفاجئ بقصده، بمعنى من المعاني. وكان جزءاً من رفض الإفراط في المعنى غير الحقيقي، وفي إضافات المجتمع النفعي والمشاعر التي يولِّدها من النوع اللاحقيقي والشاحب. وبغية الخلاص من هذه، والسماح للواقع بالانطلاق بقوته الكاملة، واسترداد الخبرة الأصلية، كان لا بدَّ من العودة إلى سطح الأشياء. وكما حصل، غالباً، مع مواضيع الحداثة وأفكارها الرئيسية، فإن هذا الموضوع توقَّعه نيتشه، في ملاحظته الشهيرة عن اليونانيين الذي كانوا عميقين بما يكفي لأن يبقوا على سطح الأشياء[33].

وبدا أن هذا الجانب المضاد للوحي المفاجئ عند بعض المؤلفين الحداثيين، ربطهم بالمذهب الطبيعي. والواقع هو أن العلاقات معقَّدة. لأن المذهب الطبيعي ذاته جنح إلى الانزلاق نحو استرداد الخبرة، كما يمكن أن يرى المرء، وبأفضل ما يكون، في تطور الرسم التشكيلي عبر المذهب الانطباعي (Impressionism) وقد حصل الانزلاق، بصورة عادية، من واقعة المفارقة، التي بحثناها، أعلاه (القسم 3.23) والمفيدة أنه لكي تتكشَّف الأشياء في ظاهرة خلوّها من المعاني، يجب أن تخضع لتحويل ما في المظهر ، في الفن. وعندئذٍ، يمكن لواقعية لا تسووية أن تطلب أن تكشف عملية التحوّل تلك، ذاتها. وهذا يعني كشف طريقة الإمساك بالواقع في تمثيل، يسمح هو ذاته، بعد ذلك، برؤية الواقع في حقيقته. وهذا يجعلنا ننخرط في انعطافة تأملية، لاستكشاف طريقة صيرورة الأشياء في مظاهرها التي تبدو لنا.

فالرسم التشكيلي الواقعي يمكنه أن يفعل ما يفعل، بسبب الحقيقة الواقعية الحاسمة والمفيدة أن الرسم التشكيلي يمكننا من رؤية الأشياء على نحو مختلف. فالرسم التشكيلي يمكنه أن يضع في الصدارة نماذجَ، خطوط قوة، مظاهر للأشياء كلّية، هي موجودة في ميداننا البصري لكنها محجوبة، ومنحسرة، بطريقتنا العادية في الانتباه إلى الأشياء وإدراكها. فهناك مضمون واسع ومستتر عن وعينا الأشياء، وكثرة غير محدودة من النماذج موجودة وجوداً ضمنياً، فقط، وعلاقات لم تتحول إلى مواضيع في "عالمنا الماقبل موضوعي"، كما قال ميرلو بونتي، أو روابط نبدأ بمشاهدتها لكي تشهد ما هو أساسي عندنا، كما وصف الحال بولانيي[34] (Polanyi).

إن سبر الطريقة التي بها يمكن للرسم التشكيلي أن يضفي شكلاً على إدراكنا الحسّي لا ينفصل عن سبر العالم الماقبل موضوعي. فهو يعني إلقاء الضوء على النماذج والروابط الضمنية التي من عادتنا أن لا نلاحظها ونحن نؤول عالمنا العادي. فهو يطلعنا على الكيفية التي "تظهر" بها الأشياء، مما يعني رؤية مظهر ما عليه نعتمد، عادةً، والذي لا نراه، أبداً، إلا إذا توقفنا عن الاندفاع في تجاوزه، لتثبيت الأشياء في حضورها اليومي العادي، بالنسبة إلينا. فالرسم التشكيلي الانطباعي جعل بعضاً من "مظهر" الأشياء الضمني المقموع مرئياً، وشرع في استكشاف قوة الرسم التشكيلي، الذي كان، هو نفسه، تمريناً مشيراً إلى تلك القوة.

غير أن الذي يحصل في ذلك الاستكشاف هو، وبالضبط، استرداد الخبرة، التي تطلعنا على مظاهر الأشياء التي عادةً ما تكون خبيئة، وعلى المظاهر التي نتجاوزها بسرعة في تعاملاتنا اليومية العادية معها. فهو يؤدي ما يقول هولم، إن المعترض أن يؤديه الشعر، ويجعلنا بنقاء ومباشرة، وهو ما تسدّه في وجوهنا طريقتنا الروتينية العادية التلاؤمية مع العالم.

وهكذا، نجد أن سيزان (Cézanne)، وهو أعظم المابعد انطباعيين الأوائل، عبَّر عن الأشكال والعلاقات ذات المعنى، التي تثبِّت إدراكنا الحسّي العادي، كما تنشأ، وتأخذ أشكالاً من مادية الأشياء. ولكي يقوم بذلك، كان عليه أن يصوغ لغة جديدة، متخلّياً عن المنظور الخطّي والهوائي، وجاعلاً الترتيبات المكانية تنشأ من تغييرات اللون. فهو "أعاد الإمساك بما لولاه ظلَّ سجيناً في الحياة المنفصلة لكل وعي، وحوَّله إلى أشياء مرئية، أعني: تردّدات المظاهر التي هي من الأشياء"[35].

وهكذا، نرى أن الدافع الواقعي أدّى، عبر طريق يمكن فهمه إلى استعادة الخبرة المعاشة، وهو أحد الأهداف المتكررة لفن الحداثة ولفلسفة القرن العشرين. وعبر ذلك، ذلك التحوّل المضاد للوحي المفاجئ، أصلاً، افتتح ميادين جديدة لفن الوحي المفاجئ. وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك؟ ما جعله المذهب الانطباعي موضوعاً رئيسياً، كان قوة الفن على تغيير مظهر الواقع العادي. وهذا يشمل استكشافاً غير مسبوق لتلك القوة. غير أن التصوير الطبيعي لما هو دنيوي وتافه كان أحد توظيفات تغيير المظهر. ويمكن لهذا أيضاً، أن يفيد في إظهار العاطفة التي تكسو الأشياء، أو المعنى العميق وراءها، أو استكشاف الطبيعة الخفيّة للخبرة ذاتها.

لذا، ليس بالأمر المفاجئ أن يكون الانطباعيون قد مهَّدوا الطريق "للمابعد انطباعيين"، مثل، سيزان، غوغان (Gauguin)، فان غوغ (Van Gogh) والرسامين التعبيريين، الذين أعطونا، من جديد، ظواهر وحي مفاجيء من النوع الشفّاف. غير أن شيئاً مهماً تغيّر. فنحن لم نعد إلى الرومنطيقيين، وإلى ظواهر الوحي المفاجئ المألوفة والخاصة بالوجود. فثمَّة فجوة في أعمال بعض من هؤلاء الرسامين، بين الشيء المرسوم، وما يظهر خلاله الذي هو جديد، من الوجهة النوعية. فعند الانطباعيين، على سبيل المثال، لا وجود لزعم بأن الأشكال المرسومة يمكن أن تبدو مثل تلك الموجود في الحياة، ومع ذلك، فإن الكثير من الإدراك الحسّي حصل تشكيله بواسطة الفن. فهناك إدراك لوعي ذاتي أن ما يظهر هنا لا يوجد معكوساً عبر سطح الأشياء العادية، فالوحي المفاجئ هو خاص بشيء ليس بمتاح إلا بطريقة غير مباشرة، شيء لا ينقله الشيء المرئي، لكنه يدفعنا، وبرفق، نحوه. وبالانتقال إلى الفن اللاتمثيلي، أصبحت هذه الميزة الخاصة الرسم التشكيلي، في القرن العشرين، مركزيةً وبارزة.

والوحي المفاجئ غير مباشر. ويمكن لهذه العبارة، وباختصار، أن تعبِّر عن فن الحداثة، وبمقدار كبير. وبالعودة إلى الأدب، يمكننا أن نرى أن الحركة المضادّة للوحي المفاجئ، عند الكتّاب الذين استشهدت بهم، لم يُقصد بها أن تضع نهايةً للوحي المفاجئ. على العكس من ذلك، لقد أوجدت إمكانية لنوع جديد. وهذا حصل عبر إسقاط بنية على الواقع. ولكي نرى ذلك بشكل أفضل، علينا أن نستحضر مظهراً آخر للخلفيّة الفكرية للعصر.

لقد ذكرت المطمح الواسع الانتشار لاسترداد الخبرة من أشكال الحضارة

النفعية التقليدية الروتينية والمميتة. غير أن السؤال هو، ما الذي يشتمل عليه، وبالضبط، الحصول على وصولٍ إلى خبرة أكثر ثراء؟ هل يعني، وببساطة، طرح الأشكال القديمة، وتحقيق نوعٍ من التماسّ اللاوسيط له بامتلاء الحياة؟

إنه يعني ذلك، عند البعض. وقد اتَّخذ المطمح شكلين متعارضين لكنهما مترابطتان. أحدهما يَمْثُلُ في التقبّل الفرح للحضارة الصناعية الجديدة، بجعلها أداةً لإرادة تغييرية غير معوَّقة. وهو الطريق الذي اتّخذه مارينيتّي (Marinetti) والمستقبليون الإيطاليون. فنحن نستعيد الوحدة، من جديد، عبر إخضاع العالم كلياً، لقوتنا المبدعة. والتكنولوجيا هي ما يجعل ذلك ممكناً. والمذهب المستقبلي يقدم تراتيل وترانيم للتكنولوجيا:

"سوف نغني عن جماهير واسعة أثارها العمل، السعادة، والشَّغب... سوف نغني عن مؤسسات صنع الأسلحة وأحواض السفن ذات الحماسة المدوّية في الليل والمشعّة بأقمار كهربائية قوية، ومحطات قطارات سكك حديد تبتلع الدخان المتصاعد، والمعامل المعلَّقة في الغيوم بخطوط منحنية من دخانها، والجسور التي تخطو فوق الأنهار مثل الرياضيين الجمنازيين العمالقة... والبواخر التي تتنشَّق الأفق"[36].

وقد احتفى وبحماسٍ مارينيتّي وأتباعه بقوة الإنسان المبدعة. ومجّدا السرعة، الجراءة، والعنف، وتمتعوا، بل رعوا سكر السلطة. والمصطلح يتكرر: "أنا الآن أعلن أن الغنائية هي القوة الرائعة لإسكار المرء بالحياة، وملء الحياة بإسكار النفس"[37]. أو نقول، من جديد: "من المحتمل أن يُتَّهم فننا بعقلية مغلقة وبائدة. غير أننا سوف نكتفي بالردّ بأننا، وعلى العكس، البدائيون في حساسية جديدة، ومضاعفة مئات المرات، وأن فننا ثمل "بالعفوية والقوة""[38].

والشكل الآخر، ويبدو معارضاً، طلب هجراناً للسيطرة. فقد طمح أن يكشف لنا، وبشكل كامل، عن القوى العميقة واللاواعية، في داخلنا. ذلك كان طريق السوريالية التي أنشأها دادا (Dada)، بعد الحرب العالمية الأولى. وقد وصف أندريه أهدافها عندما كان لا يزال في الحركة السابقة، قال: "دادا لا يعترف إلا بالغريزة، ويدين كل معنى قَبْليّ. وبحسب دادا، علينا أن نتخلَّى عن

كل سيطرة على نفوسنا. فلم يعد هناك أي مسألة تتّصل بعقائد الأخلاق والذوق، الجامدة"[39]. وعاد المطمح الرومنطيقي القديم الرامي إلى التغلّب على التصدّع، والقضاء على الحواجز القمعية بين اللاوعي والوعي، واللاعقلي والعقلي، وبين الخيال والعقل. غير أنه، بخلاف ما كان عند الرومنطيقيين، فإن الهدف لم يكن تركيباً للمختلف، بقدر ما كان دمجاً للأنا (ego) العقلي المنفصل في دفق التغيّر المتواصل العميق. فقد دعوا إلى "غوصٍ سريع جداً في داخل نفوسنا"[40] (la descente vertigineuse en nous) وتحرير لقوة الحلم في الداخل، ونفي كل سيطرة عقلية. فكان هدف بريتون (Breton) أن يحصل من نفسه "على مناجاة نفسه (monologue)، وأن يتكلم بسرعة من دون أي تدخّل من جهة القوى النقدية، مناجاة للنفس غير معوَّقة بأي منع أو كبح مهما كان ضئيلاً"[41].

(un monologue de débit aussi rapide que possible, sur lequel l'esprit critique de sujet ne fasse porter aucun jugement, qui ne s'embarasse, par conséquent, d'aucune réticence, et qui soit aussi exactement que possible la pensée parlée).

وهناك كتّاب آخرون اقتربوا من ذلك، من دون أن يتابعوا الطريق كله:

"ونحن، الذين لم يحاولوا بذل أي مجهود لتصفية، الذين حوّلنا أنفسنا في أعمالنا إلى مجرد متلقّين لأصداء كثيرة، وإلى أدوات تسجيل متواضعة غير منبهيرين بالرسوم التي نرسمها، قد نكون خادمين قضية نبيلة"[42].

(Mais nous, qui ne nous sommes livrés à aucun travail de filtration, qui nous sommes faits dans nos oeuvres les sourds réceptacles de tant d'échos, les modestes appareils enregistreurs qui ne s'hypnotisent pas sur le dessein qu'ils tracent, nous servons peut-être encore une plus noble cause).

إن الهجران الكلي للأعماق الغريزية قد يبدو غريباً عند كتّاب الحقبة المابعد شوبنهورية، الذين ادّعوا أنهم تأثّروا بفرويد، والذين لم تعد، نتيجة لذلك، فكرة الطبيعة الرومنطيقية الأصلية بوصفها فيضاً للروح، متاحةً. غير أن ثقتهم بتلك

الأعماق كانت كلياً مثل ثقة معظم الرومنطيقيين السذَّج. فقد كافحوا "لإلقاء ضوء على ما ليس مكشوفاً ومع ذلك يمكن الكشف عنه، من وجودنا، حيث كل الجمال، كل الحب، كل الفضيلة التي نادراً ما نعرفها في نفوسنا تشع بكثافة قوية"[43].

(éclairer la partie non révélée et pourtant révélable de notre être où toute beauté, tout amour, toute vertu que nous ne connaissons à peine luit d'une manière intense).

يمكننا أن نفهم موقف الثقة هذا، إذا نظرنا إليه، في تقليد التنوير الراديكالي، الذي وصفته في فصل سابق. فهو إعلان عن براءة الطبيعة ضد الافتراءات الزائفة المكوَّمة عليها من قِبَل الدين والأخلاق بمتطلباتهما الروحية "العالية" المزعومة. فبطرحنا "العقائد الجامدة للأخلاق والذوق"، فإننا نعتنق طبيعة خاماً ولاروحية، وبالتالي نؤكد على خيريتها. وهذا، يمكنه ذاته أن يؤدي إلى ما يشبه الموقف والخبرة الدينيين. فبدا كما لو أن الأطراف المتطرفة تتلاقى.

ورأى السورياليون أنفسهم، وبشكل طبيعي، أنهم باتّخاذهم ذلك الموقف، هم على اليسار المتطرِّف. فاعتبروا أنفسهم حلفاء للحزب الشيوعي، بالرغم من عدم الفهم المتصف بكونه نصف هزلي ونصف وحشي الذي خبروه من ذلك الجسم الذي كان يديره ماديون متعصبون. وكان التغلّب على الحاجز بين العقل والأعماق الغريزية أيضاً، يعمل على القضاء على الانقسام بين الفن والحياة. فقد وعد بوجود جديد مستعاد، وليس مجرد أنماط جديدة من التعبير الفني. فالفن يسترجع الحياة. فقد استعيد أمل شيلّر وبصورة أكثر راديكالية، وهو الذي جذوره عند ريمبو (Rimbaud)، وثماره البعيدة في يومنا، في أيار/ مايو، 1968.

وذلك تقليد من تقاليد الفن هو طليعي (avant-garde) بأكثر من معنى إستطيقي. وقد رأى السورياليون أنفسهم في ذلك الضوء. والمصطلح هنا، ملائم ملاءمة كاملة، أعني: كانوا الانفصال المتقدِّم لصورة جديدة من الحياة، تساعد على قيادة الناس في صراعٍ للحصول عليها. ومن هنا كانت العلاقة الحميمة التي شعروا بها مع البلشفيّة. فقد رأوا أنفسهم وعالمهم بمفردات قصة شبيهة لقصص الصراع

التاريخي والثورة، حيث فرق صغيرة منفصلة من المقاتلين الشجعان تتقدم الجسم الرئيسي، وتتحمل خسائر فادحة، وهي تحوِّل التيّار نحو النصر.

أما من الوجهة السياسية، فقد بدوا متناقضين مع المستقبليين (Futurists)، الذين انتهوا بالالتحاق بفاشيّي موسوليني، بعد الحرب العالمية الأولى[44]. غير أن هناك علاقات حميمة. فكلاهما رميا إلى وحدة صافية: في إحدى الحالات، أدخل العالم تحت الإرادة، وفي حالة أخرى، اندمج الأنا (ego) مع الطبيعة، على شكل أعماق داخلية. وكل واحدة من هذه المعادلات تقترب من الاندماج بالأخرى. فالإعلاء الهائل للإرادة، ونفي التقاليد والدين والأخلاق وصلا إلى تأكيد نفسهما أنهما ارتفاع مفاجىء للغريزة. فديانة الإرادة تتوحَّد، تناقضياً، مع الاحتفاء بالحيوان، العرق، كما رأينا في النازيّة. والاندماج الصافي بالطبيعة، من جهة أخرى، يدخل دوافعه في إرادتي، التي يجب أن تُعطى تعبيراً غير مقيَّد. وهكذا، تتلاقى الأضداد[45].

المزايا البارزة المشتركة في الحركتين تعكس ما يأتي. كلتاهما تناولتا علم عروض التجاور بروحٍ جدلية. فقد اعتبراه طريقة من طرق تصديع الصور، وبالتالي، تحطيم قبضة التقاليد القمعية. وكالعادة، فإن النيّة التدميرية، عبَّر عنها مارينيتّي (Marinetti) بلغة عنيفة، إذ قال إنه من أجل تحرير الكلمات، سوف "يبدأ بتحطيم الإعراب أي ترتيب الكلمات في جمل، وبوحشية"[46]، غير أن فكرة الانفصال المحرِّر مشتركة عند الحركتين، وكذلك الشعور بأن ذلك الانفصال كافٍ لتحقيق الوحدة المطلوبة عبر قوتها المتأصّلة فيها. أما عند السورياليين، فقد عنى التجاور تقريبنا من عمليات اللاوعي العميقة، وأعمال الحلم، التي تقفز بين عناصر غير مترابطة من دون تحوّل منطقي[47]. والمستقبليون، بتأكيدهم على المباشرة من دون تفكير، على الاندفاع المفاجئ لقوة غير مفكورة، لم يكونوا بعيدين عنهم:

"إلى الآن، أعلى الأدب من شأن السكون الحزين، والنشوة، والنوم. أما نحن فننوي إعلاء شأن الفعل العدواني، والأرق المحموم، وخطو السّباق، والقفزة الفانية، واللكمة والصفعة"[48].

وعند كليهما، فهمت الوحدة شيئاً مؤقتاً، تختبر في حالة عالية من الاهتياج. ويشبه كلام مارينيتّي عن "السكر" وعن الأرق المحموم (insonnia febbrile) الشعار الآتي لبريتون: "سوف يكون الجمال تشنجياً أو لا يكون"[49] (la beauté sera convulsive ou ne sera pas!).

3.24

ذلك النوع من البحث عن وحدة عاجلة، سواء أكانت عبر احتفال بقوانا الخاصة، أم عبر الاندماج في الأعماق، يمكن دعوته ذاتياً. ومقابل ذلك، ظلَّت الشخصيات الرئيسية في الحداثة العالية واعيةً بالثنائية التي لا مهرب منها، والمسافة التي لا تنهار بين الفاعل والعالم، بين المفكّر والأعماق الغريزية. والحق يُقال، إنه بالرغم من أنه يمكن تأويل برغسون بأنه دعا إلى وحدة صافية، فإن الفنانين الذين صنعوا الحداثة كانوا واعين بوجود شيء متناقض في هدف بذلك الوصف. وقد تضمن ما كان المذهب الانطباعي يستكشفه؛ الرؤية المفيدة أننا لا نرى العالم إلا من خلال الصور التي ننشئها لإدراكه. وذلك سبب الحاجة إلى رسم لتغيير طريقتنا في الرؤية. فالخبرة الصافية العديمة الوسيط كانت مستحيلة .

هذه الحقيقة ارتبطت بفهم كان ناجحاً في فلسفة الحقبة الزمنية. فقد أفسح عصر المذهب التجريبي الحسّي المجال، من جديد، لانتعاش لفكر كَنْتْ، في ألمانيا وفي فرنسا. غير أن هذه الكَنْتية المتجددة كانت واعية، بما لم يكن كَنْتْ واعياً به، بالتغير التاريخي والثقافي في الأشكال التي بها ننشىء بنية الخبرة. وزادت حدّة هذا المعنى بمناخ الفكر المابعد شوبنهوري، كما تكوّن عند نيتشه خاصة. فقد أكَّد نيتشه على النقص الكامل للنظام، في الخبرة الخام الأصلية، في قوله: "عالم الفوضى والإحساسات الذي لا صورة له والذي لا يمكن صياغته"[50]. فلكي نعيش في هذا العالم، علينا أن نفرض نظاماً ما عليه.

هذا الفهم العام لدور الصورة الوسيط الذي لا مهرب منه كان في أساس أكثر فلسفات العلم نفوذاً في تلك الحقبة الزمنية. غير أنه طرح مسألة خاصة عند الذين طلبوا استرداد الخبرة، لأن هذا اعتبر، بشكل عام، عودةً إلى ما هو

مادي محسوس، مباشر، وإلى كل الواقع المعاش، مقابل المجرد، وذي الوسيط، والمتصوَّر فقط. فلو لم يكن هناك خبرة مباشرة عديمة الوسيط، ألا يكن هذا الطموح، عندئذٍ مخادعاً؟

فما كان مطلوباً هو تمييز بين الأشكال يعطينا خبرة مهمَّدة ومسلوبة والذي أعادها ممتلىء حياة. وقد قدَّم هولم مثلاً عن ذلك في مقابلته النثر بالشعر، كما رأينا، فيما تقدَّم. فاللغة كلها، تبدأ بالصور، لكن باستعمالها تصير روتينيّة وتتحول إلى مجرد نقود متداولة، تسمح لنا أن نتعامل مع الأشياء من دون أن نلاحظها. أما الشعر، فبتوظيفه صوراً مرئية صافية، يحاول أن يأسرنا، ويمكننا من رؤية الأشياء الفيزيائية، بدلاً من الانزلاق "في عملية تجريدية":

"الشاعر يقول، سفينة "قطعت البحار" لكي يحصل على صورة فيزيائية، بدلاً من الكلمة المتداولة، وهي "أبحرت"، فالمعاني الفيزيائية لا يمكن نقلها إلا بزبديّة جديدة من الاستعارة، والنثر عبارة عن قِدر قديم يسمح لها بالخروج. والحق يُقال، إن النثر هو المتحف الذي فيه تحفظ صور الشعر الميتة"[51].

وقد طوَّر باوند نظرة عميقة عن العلاقة بين الصورة والخبرة، نظرة حسبت حساباً واضحاً التوتّر بين الجزئيات الحسية التي نواجهها والمفردات المجردة العامة التي نستعملها. وأفضل مكان لرؤية ذلك هو، في نظرية باوند الخاصة، الأيديوغرام (ideogram) الذي استمده من فينيلّوزا (Fenellosa) والأيديوغرام الصيني يتفوق على النص المكتوب الغربي، لأنه يحتوي في داخله على الخطوة من الجزئي إلى العمومي الشامل. فلإنشاء حرفٍ للأحمر، جمع الصينيون صوراً موجزة عن الورد، صدأ الحديد، الكرز، وطائر الفلامنغو. لذلك، يوجد في العلامة الخاصة بمفردة عامة، ذكر "متتابع للجزئيات التي منها كان تجريده[52]. وأوقفت عملية نسيان الصور الأصلية، التي تميت وسطّحت لغتنا محوَّلة إيّاها إلى نقد متداول. وافتكر باوند أن الأيديوغرام، بجعله أصول الكلمات الإيتمولوجية (Etymology) مرئيةً، يمكنه أن يستعيد بداهة اللغة ومباشرتها. وبالإضافة إلى ذلك، يمكنه أن يحافظ على الماضي في الحاضر، وهو الأمر الذي كان له أهمية حاسمة، عنده[53].

ولا شك في أن اعتبار ذلك، بمنزلة نظرة عن صفة الوعي عند القرّاء

الصينيين، إن هو إلا لغو. غير أن الميزة الحاسمة لعلم العروض عند باوند تتبلور حول تلك الفكرة الخاطئة. فكما أن الورد، صدأ الحديد، الكرز، وطائر الفلامنغو تشير إلى ما وراءها، إلى اللون الأحمر، كذلك، فإن الشذرات الثقافية المختلفة و"التفاصيل المضيئة" من التاريخ المجمَّعة في الكانتوس (The Cantos) يمكنها بالتجاور أن تشكل رؤية. غير أن ما نقدمه الشذرات هو شيء ليس لدينا كلمات له، شيء لا نستطيع أن نمسك به، ببساطةٍ، في الوقت الذي نكون فيه مسقطين الشذرات.

وهنا توجد طريقة لإضفاء صورة على الخبرة لا تشتمل على مفردات عامة، واستعمالها يحيل إلى النسيان الخبرات الجزئية التي منها نشأت. وكنظرية عن كيفية عمل اللغة، بعامة، فإنها ناقصة وبشكل واضح، كما ذكرت قبل قليل. غير أنها، كنظرة عن كيف يقول الشعر ما لا يُقال، فقد كانت خصبة ومؤثرة، وبمقدار كبير، فبتجاور الأفكار، والشذرات، والصور، نتوصَّل إلى ما بينها، وبالتالي إلى ما وراءها.

والتجاور أيضاً، يحكم توظيف باوند للصورة والاستعارة. وباوند نفسه وصف الصراع الذي يخوضه في طريق كتابته قصيدته، قال:

في محطة الميترو كل ما يظهر من هذه الوجوه في الجمهور، هو مجرد بتلات على غصن أسود ذي بلَلَ.

وكانت خبرته الأصلية عندما خرج من الميترو في لا كونكورد (La Concorde)، و"رأى فجأة وجهاً جميلاً، ثم آخر وآخر، وبعد ذلك وجهاً جميلاً لطفل، ثم امرأة جميلة أخرى، وحاولت طوال ذلك اليوم أن أجد كلماتٍ تصف ما عنت عندي، فلم أجد أي كلمات رأيتها مستحقة، أو جميلة مثل ذلك الانفعال المفاجئ". وبعد ما ينوف عن السنة، وبعد عددٍ من البدايات الخاطئة، كتب باوند القصيدة. وكما قال كينر (Kenner)، كل كلمة، وحتى كلمات العنوان، كانت جوهرية. فالعنوان والسطر الأول وصفا مناسبة تلك الخبرة الرائعة. والتجاور وحده مع السطر الأخير، هو الذي تمكن من استعادة "ذلك الانفعال المفاجئ"(54).

وإن نظرية باوند الخاصة بالاستعارة تشارك بالفكرة نفسها. فالاستعارة الحقيقية "تأويلية"، وليست مجرد "تزيينية". وتتصف "بالدقّة" التي تنشأ من المحاولة الرامية إلى "إعادة إنتاج الشيء الذي تمَّت رؤيته بوضوح، إنتاجاً دقيقاً". غير أن هذا نفسه نموذج بصري يغيّر مظهر العالم كما يبدو عادةً. والاستعارة تعيد الأسر والاجتذاب بوضعها صورة أو نموذجاً على المشهد. وينطبق الشيء ذاته على الهيكو (haiku) الياباني، الذي يضع شيئاً مقابل آخر، والفكرة ذاتها يمكن تطبيقها على الأشكال الهندسية في مذهب الشعر المعروف باسم الفورتية (Vorticism) الذي يضفي بنية على الخبرة. وفي جميع هذه الأمثلة، وكما في قصيدة المترو، تنشأ الرؤية من تماسّ المشهد والصورة، من طريقة وصول الإنسان لإضفاء شكل على الآخر. فالرؤية هي إنتاجهما المشترك[55].

غير أن السؤال: هل علينا أن نتكلم عن الوحي المفاجئ، هنا؟ فقد تكلم باوند، أحياناً، كما لو أن الفكرة الرئيسية لظواهر التجاور تلك اقتصرت على رؤية الواقع رؤيةً غير محرَّفة. "[الفن] يعني تأكيد الحقيقة الواقعية. فهو يعرض. وهو لا يعلّق". أو "الفنون، الأدب، الشعر هي علم، تماماً، مثل كون الكيمياء علماً... غير أن الفن هو الفن غير المضبوط. هو الفن الذي يضع تقارير خاطئة". وفي أوقات أخرى، يتكلم كما لو أن المسألة مسألة اجتذاب عاطفة وأسرها، كما في قصيدة الميترو، أو حيث كان يصف الفن بأنه، وقبل كل شيء "التعبير عن قيم عاطفية"[56]. وبمعزل عن الحقيقة المفيدة أن هذين الوصفين يبدوان غير متسقين، بدا أن لا واحد فيهما اعتبر الوحي المفاجئ بمنزلة الفكرة المركزية ـ أعني، الإيحاء بشيء أعلى، لا يمكن اختزاله، ببساطة، لاستجابة ذاتية عبر العمل أو ما يصوّره العمل. وبعض النقّاد الجدد، الذين تأثَّرت نظرياتهم كثيراً بممارسة باوند وإليوت الشعرية، مثلاً، آي. إي. ريتشاردز (I. A. Richards) تحدث أحياناً، كما لو أن فكرة الشعر الرئيسية تمثّلت في العاطفة التي ستحوز عليها. غير أن مثل هذه النظرة الاختزالية لا تنطبق على باوند، ولا على إليوت، أيضاً.

وفي حالة باوند، يصير ذلك واضحاً، حالما نحلّ التناقض الواضح، في التوضيحات السابقة. فالواقع المطلوب منا نقله بدقة ليس المشهد كمشهد، وإنما المشهد وقد غيَّرت العاطفة مظهره. والعاطفة بدورها، ليست مجرد عاطفة

شخصية أو ذاتية، بل هي استجابة لنموذج في الأشياء هو الذي سيطر على ذلك الشعور سيطرة صحيحة. فذلك النموذج هو "الشيء الذي تمَّت رؤيته بوضوح"، والذي "أمسكت به الاستعارة التأويلية المضبوطة". لذا، فإن الشعر الذي كافح ليكون "دقيقاً" ليس شعر محاكاة. فهو يحرِّرنا من الطرق التقليدية الضاغطة الخاصة بالرؤية، بحيث صرنا نستطيع أن ندرك أن النماذج بها يتم تغيير المظهر الخارجي للعالم[57]. فالصورة عند باوند، و"الدوّامة" التي تبنّاها مؤخراً، مع وندهام لويس، و"منهجه الأيديوغرامي" في كتاب: **الأجزاء** (*The Cantos*)، كل ذلك يعرض شعراً، يجعل الشيء يظهر، ويضعه في حضرتنا. غير أن ذلك لا يفعل مثل ظواهر الوحي المفاجئ القديمة الخاصة بالوجود، حيث كان الشيء المصوَّر يعبِّر عن واقع عميق. فهو لا يصلنا في الشيء أو الصورة أو الكلمات المقدَّمة، والأفضل القول، إنه يحصل بينها. فالمسألة هي كما لو أن الكلمات أو الصور القائمة بينها عبارة عن ميدان قوة يمكنه أن يجتذب طاقة عظيمة.

تلك كانت الصورة التي وظَّفها هيو كينر (Hugh Kenner) لوصف علم عروض باوند[58]. فقد وجد صوراً مثّلت ذلك المجال، عند باوند نفسه، كما هو واضح في هذا الاقتباس من عام 1913:

"قد نعتقد بأن الشيء المهم في الفن هو نوع من الطاقة، يشبه، من بعض النواحي، الكهرباء أو نشاط الراديو، قوة تتخلَّل، تلحم وتوحِّد. قوة تشبه الماء عندما يتفجر فجأة من رملٍ لامعٍ جداً، ويجرفه في حركة سريعة"[59].

فما يأسره الفن يمكن تشبيهه بالطاقة. غير أن السؤال هو: ما هي هذه الطاقة، وكيف يتمّ أسرها؟ في عام 1912، قدَّم باوند صورة الكلمات على شكل أشكال مخروطية جوفاء "مشحونة بقوة مثل الكهرباء":

"وهكذا، فإن ثلاث أو أربع كلمات تكون في تجاور دقيق، قادرة على الإشعاع بهذه الطاقة بقوة عالية جداً... وهذه الطاقة الخاصة التي تملأ المخروطات هي قوة التقاليد، لقرون من الوعي العنصري، من الاشتراك، والسيطرة عليها هو "تقنية المضمون" الذي لا يفهمه من هو دون العبقري"[60].

استُعيض عن صورة المخروط، فيما بعد، بصورة الدوّامة: "الصورة هي

نقطة تقاطع مشعة أو فوضى، هي ما يمكنني، وما يجب عليّ أن أدعوه دوّامة، منها، وعبرها، وفيها تندفع الأفكار، وعلى الدوام"[61].

والعمل الفني بوصفه دوّامةً هو فوضى، ركام، هو مجموعة من الكلمات أو الصور تقيم فضاءً يجتذب أفكاراً وطاقةً إلى داخله. أو، يمكننا القول، إنه يركِّز الطاقات المتناثرة ويجعلها متاحة في بقعة/ لحظة واحدة: ""الصورة" هي تلك التي تقدِّم مركَّباً فكرياً وعاطفياً في لحظةٍ من الزمن"[62]. تلك كانت طبيعة الوحي المفاجئ عند باوند، فهو لا يحدث في العمل الفني، وإنما في الفضاء الذي ينشئه ذلك العمل، لا في الكلمات أو الصور أو الأشياء المستحضرة، وإنما بينها. فبدلاً من وحي مفاجىء مختص بالوجود، لدينا ما يشبه الوحي المفاجئ الخاص بالفترات الفاصلة أو الثغرات بين الأشياء. لذا، لجأ باوند، في تلك السنوات إلى استعارات مستمدة من الكهرباء والنشاط الإشعاعي. وظل لاحقاً، في عام 1934، يتكلم عن الفنانين واصفاً إياهم بأنهم الهوائي الذي يستعر (antennae) الجنس البشري[63]. غير أنه، مهما كانت الاستعارة، فإن شيئاً يشبه هذا الفهم للوحي المفاجئ ظلَّ معمولاً به، في أعمال باوند الناضجة، في الأجزاء (*The Cantos*). وإن تسلسل الصور يجذب نحوه، ويضع أمامنا "طاقة" يمكن التعرّف عليها بوصفها شيئاً خاصاً "بقوة التقليد، وبقرون من وعي الجنس البشري". وإن اللحظات العالية من القوة والفهم الفنيين أُعيد خلقها وعصرنتها بواسطة شعر يمكنه أن يعيد الإمساك بالطاقة الموجودة في إبداعات الماضي الكبرى، سواء أكانت من الصين القديمة أو من بلاد اليونان الهوميرية (Homeric)، وترجمتها إلى لغتنا. لذا، نجد أن السطرين الأولين من الجزء الأول (Canto I) يصلنا، من جديد بالكتاب الحادي عشر من **الأوديسّة** (*Odyssey*)، عندما أبحر أوديسيوس (Odysseus) ورفيقه من سيرس (Circe) إلى أرض الموتي:

"ثم هبطا إلى السفينة، وأقلعت سفينة مسطحة القعر من موجات تتكسَّر على الصخور في البحر الإلهي".

حيث سيجعل أوديسيوس، مثل باوند، ظلال الماضي العظيمة تتكلَّم.

نمط "الفترات الفاصلة" هذا حلَّ محلّ الوحي المفاجئ الرومنطيقي الخاص بالوجود. فلم يعد ممكناً فهمه بمفردات تعبيرية. "فالمذهب التعبيري"،

كما قدَّمته، في فصول قليلة سابقة، يدلّ على نظرة معينة للطبيعة الإنسانية. وهي نظرة اعتمدت على أرسطو، لكن بتحول جديد مفيد أن الانتقال من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل يجب أن يفهم أيضاً، كنوع من التعبير الذاتي، لذا، فهو يشتمل على عنصر ما من التعريف الذاتي. وقد أضفت هذه النظرة على الفن مكانةً مركزيةً جديدة، في الحياة الإنسانية. فصار الفن أحد الأوساط، هذا إن لم يكن، الوسط النموذجي الذي فيه نعبِّر عن نفوسنا، وبالتالي نعرِّفها، وبالتالي نحققها وندركها.

وذلك ساعد على وضع نموذجٍ من فن الوحي المفاجئ، مشادٍ على هذا النموذج من التعبير. فنحن نكمل نفوسنا عبر تعابير تكشف عنا وتعرِّفنا. وإذا اعتبرنا الطبيعة، عندئذٍ، بأنها فيضٌ لواقعٍ، روحي ما، فإن النموذج نفسه ينطبق. فالطبيعة بوصفها "روح مرئية"، بحسب عبارة شلنغ لا بدَّ من أن تُفهم أيضاً، بمفردات تعبيرية. فنحن صرنا نقرأ الطبيعة بوصفها تجسيداً لأفكار أو لمقاصد إلهية، لكن ليس على شاكلة النموذج الربوبي (Deism)، حيث يمكن تحديد الأهداف، النفعية، تحديداً مستقلاً عما يحققها. فهدف الكلمة يُعرَّف تعريفاً كاملاً، في تجسّدها. ونحن نقرأ التعريف في التجسيد، في نوعٍ من التعبير. فإحضار الوحي المفاجئ يَمْثُلُ في إظهار ما تمَّ التعبير عنه في الواقع أو تجسيده فيه. فلدينا وحي مفاجىء خاص بالوجود.

ولا شك في أن نمط الفترات الفاصلة الذي أحاول أن ألحظه عند باوند مختلف جداً. فقد تجلب الصورة أمامنا شيئاً ما، مثل السطور الافتتاحية في الجزء الأول (Canto I) التي جلبت أمامنا صورة البحّارة المطلقين سفينتهم، والواقع هو أن الفكرة الرئيسية في الشعر التصويري تتمثَّل في جعل الشيء ينتصب أمامنا بشكل قوي ومفعم بالحيوية. ويظهر الوحي المفاجئ عبر العرض. غير أن هذا لا يعني أن الشيء يعبِّر عن أي شيء. فاستعارات باوند تشير إلى علاقة مختلفة تماماً: مثلاً، علاقة جهاز متلقٍّ بإشارات راديو (الفنانون هم "المستشعر الهوائي" "الخاص بالجنس البشري")، أو علاقة حقل كهربائي - مغناطيسي بالطاقة الكهربائية. فالشيء الموحى به يضع تلك القوى في حضرتنا ويجعلها تعمل في وسطنا، لكن كل ذلك ليس بعلاقة تعبيرية، والواقع هو أن الطاقات (خلاف الأهداف أو الأفكار) ليست من نوع الأشياء التي يمكن التعبير عنها. وهي العلاقة

اللاتعبيرية التي أحاول تلمّسها، عندما أقول، إن الشيء ينشىء نوعاً من البيئة أو الفضاء، في داخله يمكن أن يوجد وحي مفاجىء.

من داخل نموذج الوحي المفاجئ هذا، يمكننا أن ندرك الفكرة الرئيسية المتمثّلة في التأكيد على تصوير للشيء، واضح، وعلى درجة عالية من التخصيص.

فعندما نتعامل مع شيء تعبيري نجاهد لكي نرى عبره، لأنه مشرَّبٌ بالمعنى العميق. غير أنه، عندما يكون الشيء موظَّفاً لتشكيل فضاء وحي مفاجىء، فيجب أن يكون بارزاً، بكل شفافيّته، أعني: كلما ازداد تعريف الصورة، ازداد وضوح الرسالة. ويمكننا أن نفهم الرفض الحداثي للعمق: فالمرفوض هو عمق المعاني المعبَّر عنها. طبعاً، هناك نوع آخر من العمق ما زال باقياً، كما سوف أدلّ على ذلك.

ولا ريب في أنه مع هذا النوع من الوحي المفاجئ، لا يعود هناك حاجة شيء محدَّد، إطلاقاً. فالكلمات يمكنها أن أن تقوم بالتصوير أو بتسلسل صور نصف متَّسقة مما تحركه إلينا. والكثير من الشعر الحديث يعمل بهذه الطريقة. وقد لا يوجد تتابع لصور محدَّدة تحديداً واضحاً، لكن التمزّق والتوتّر فيما يثار ينشىء ميداناً للوحي المفاجئ. ولهذا الشعر وجوه شبه قوية مع الفن البصري اللاتمثيلي المعاصر[64].

4.24

كنت أنظر في حالة خاصة من حالات علم عروض باوند، والواضح هو أن شيئاً شبيهاً يمكن قوله عن إليوت[65]. غير أن الفكرة العامة عن الفترة الفاصلة أو تصوير الوحي المفاجئ كان لها رنين في ثقافة القرن العشرين. ولم تكن الروابط محصورة في التطورات العلمية التي انتقاها واعتمد عليها باوند في استعاراته. إذ كان هناك، أيضاً، ما يشبه ذلك في نظرية سوسّور (Saussure) الخاصة بالمعنى، والتي يُقال، إنها لا تكون في الكلمات، وإنما في تعارضاتها[66].

وهناك ظواهر تشابه قريبة، في الممارسة الإستطيقية والفنية لكتّاب آخرين، في القرن العشرين. ومثّل ثيودور أدورنو (Theodor Adorno) حالةً لافتةً لها

صلة. فأدورنو ظل متمسكاً، عبر خلفيته الممتدّة إلى ماركس، هيغل، وشيلّر، ظلَّ متمسكاً بالمثال التنويري الأصلي القائم في إعادة التسوية بين العقل والحساسية، وهي ذروة السعادة، فيها يتحقق الوفاق الكامل بين الرغبة الحسّية والبحث عن معنى. وهو كان ينتمي أيضاً، إلى العصر المابعد شوبنهوري، وشارك في حساسية الحداثيين التي وجدت في تفكك الأشكال الإستطيقية السابقة تحرّراً للخبرة المادية الحسّية. ورأى رابطةً بين عملية تشيـيء النشاط الإنساني في المجتمع الرأسمالي التي شجبها لوكاش (Lukács)، سيطرة الذات وتوحيدها الإكراهي، باسم الأنا (ego) النفعي و"المعاني" المعترف بها التي نسبها الفن الرومنطيقي المتأخِّر إلى الأشياء. وللفن الحداثي طاقة تحريرية، لأنه يشتمل على "نفي للمعنى الفارض موضوعياً". وإن الثورة ضد الأفكار المقبولة الخاصة بوحدة العمل الفني ذات صلة بالثورة ضد الفكرة السائدة عن وحدة الأنا، فقد فسحت مجالاً لكل شيء في خبرة الفرد التي لا تتمكن تلك الكلّيات القمعية الخاصة بالمعنى أن تجيزه. فالفن الحديث هو "اتهام للعمل الفني بوصفه مجموعاً من المعاني، (Prozess gegen das kunstwerk als Sinnzusammenhang). لذا، فهو يعمل كمبدأ قوي للخصوصية ويعزِّز تطورها"[67].

وقد جاء التحقيق الكلّي عند أدورنو من المصدر التعبيري القديم، عبر ماركس ولوكاش. غير أنه كان ما بعد شوبنهوري، بما يكفي، وعاش خلال مثل تلك الحقبة الزمنية الصادمة، حقبة خيبة الأمل الماركسي، فتوقف عن تصوّر تسوية كاملة كإمكانية حيّة. فما نقدر أن نبحث عنه، وما يمكن أن يوفره لنا أفضل الفنون هو إشارات وإيماءات عن "الخلاص" الكامل، بالإضافة إلى عين نقدية دقيقة لعيوب ونواقص الواقع الحاضر.

وهكذا، فإن التحقيق أو التسوية فُهِمَ بمفردات تعبيرية، أي: إنه عنى الانتعاش الكامل للخصوصية، والاعتراف الكامل بها. وذلك لا يحصل إلا عبر صياغة في تصوّرات، في أفكار كلية شاملة. غير أن التسوية تفوِّت علينا شيئاً، لأن التصوّرات الكلية الشاملة تحجب دائماً، عن النظر شيئاً من حقيقة الجزئي الخصوصي، الواقعية. فاللقب الكامل، غير المحرَّف، غير الاختزالي، هو "الاسم"، وهو لفظ استمدّه أدورنو من التقليد القبلاني (Cabbalist) والحق، أننا فقدنا القدرة على تسمية الأشياء.

غير أنه يمكننا أن نقترب من ذلك، فيمكننا أن نجهد ونجاهد طلباً لذلك النوع من الإمساك بالأشياء وإدراكها، وهنا، نجد أدورنو مستعيراً فكرة بمنزلة المفتاح للحلّ، من والتر بنيامين (Walter Benjamin). فلعجزنا عن "تسمية" الأشياء، يمكننا أن ننظمها في "مجموعات"، أكوام من المفردات والصور تخلق علاقتها المتبادلة فضاء يمكن للجزئي الخصوصي أن ينشأ من داخله. وهذا لا يحقق التسوية الكاملة، لكنه يشير إليها، يضفي عليها نوعاً من الحضور في حياتنا ويشكل نوعاً من الهاجس المسيحي، بحسب لغة بنيامين الدينية.

كانت مجموعة بنيامين - أدورنو صورة أخرى عن الوحي المفاجئ ذي الفترات الفاصلة أو المنظَّم. فعناصره لا تعبِّر عما تدلّ عليه، فهي تنظم فضاءً، وتقرِّب ما سيكون من دون التقريب نائياً إلى ما لا نهاية له.

وهذا يلقي الضوء على تفضيل بنيامين للقصة الرمزية والاستعارة على الرمز وعلى رابطته بالمأساة الباروكية (Baroque) وكان هذا عكساً للتنظيم المركزي في الحقبة الرومنطيقية. وكان الرمز أداةً للفن العالي لا القصة الرمزية، لأنه كان يقدِّم شيئاً لا يمكن الحصول عليه بأي طريقة أخرى، لذلك كان الحصول عليه غير ممكن من سبيل آخر، وذلك، لأن الرمز غير ممكن فصله عما يكشف عنه. وقد عبَّر كولريدج عن هذه الفكرة الثانية بالقول، إن الرمز "دائماً يشارك في الواقع الذي يجعله معقولاً، ومع لفظه وإعلانه الكلّ، يبقي نفسه كجزءٍ حيٍّ من هذه الوحدة، التي يمثِّلها"[68]. فكانت عقيدة الجمع في طبيعة واحدة الذي شمل الرمز والمعنى، هي التي جعلت بنيامين يتحوَّل إلى القصة الرمزية كنموذج. وذلك، لأنه كان واعياً مثل كثيرين من الكتّاب الحداثويين، بالفجوة بين اللغة وما تحدثه. فالقصة الرمزية تحتفظ بطبع اللغة كعلامة، وتدرك المسافة، والتغيّر، بين العلامة والمشار إليه، فاعتنق بطريقته الخاصة، الموقف المضاد للتعبيري، الخاص بالحداثة.

غير أن ذلك المثل يضع في الصدارة ظواهر الاستمرار مع الرومنطيقية. فقد رفض الرمز بوصفه الجامع في طبيعة واحدة. غير أن الفكرة الأساسية الأخرى، التي أفادت أنه يكشف شيئاً لا يمكن الحصول عليه، بطريقة أخرى، فقد ظلّت.

وهذا يصدق على مجموعة بنيامين، وعلى تنظيم ظواهر الوحي المفاجئ، عموماً، مثل الظواهر التعبيرية السابقة. وبهذا المعنى الأساسي، نقول، إن الحداثة لا تزال إلى جانب الرمز وضد القصة الرمزية. فلا وجود لعكس للرومنطيقية، بسيط، لكن هناك فصل لما ربطته. وظلَّ الفن محلّ الوحي المفاجئ الذي لا يستبدل، بالرغم من أن هذا لم يعد يُتَصوَّر تعبيرياً.

وهناك ما يشبه ذلك التنظيم عند بروست، أيضاً، بالرغم من أنه يفضل هنا، الكلام عن وحي مفاجىء خاص "بفترات فاصلة". أما الوحي المفاجئ عند بروست فهو مرتبط بخبرة مثل مادلين (Madeleine) أو الرصيف غير المستوي، للشارع، لكنه لا ينشأ ببساطةٍ، في مناسبة هذه الخبرة. فهو يأتي عندما تكون هناك عودة لشيء، أو عندما يكون هناك شيء قريب بما فيه الكفاية، ويقدح الذاكرة. وقد قال بروست نفسه ما يفيد بأنه، عندما تحدث الخبرة الأصلية، فإنها تمنع الوحي المفاجئ، فهي تسيطر على انتباهنا وتعوق الرؤية وراءها. وليس إلا عندما نتذكّرها، يمكننا أن نرى وراءها ما تمَّ كشفه عبرها. وهنا أيضاً، لا يمكن رؤية الوحي المفاجئ في شيء بل، لا بدَّ من تنظيمه، بين حادث وحدوثه، عبر الذاكرة.

ويمكن للمرء أن يتمادى في الكلام[69]. غير أني لا أريد أن أزعم أن جميع الكتّاب الذين نعتبرهم حداثيين قد كافحوا من أجل تنظيم ظواهر وحي مفاجىء. فطرق الحداثة كثيرة. وما يبدو أكثر انتشاراً هو تجنّب ظواهر الوحي المفاجئ الخاصة بالوجود، والتي يمكنني الآن، أن أصفها، بميزات ثلاث، هي: **(1)** تظهر واقعاً ما أنه يكون **(2)** تعبيراً عن شيء هو **(3)** منبع أخلاقي للخير واضح. وتنظيم ظواهر الوحي المفاجئ ينفي **(2)** فهي ليست تعابير عن أي شيء. غير أنه توجد طرق أخرى للتحوّل عن ظواهر الوحي المفاجئ الخاص بالوجود، وعلى سبيل المثال، نذكر الطريق المابعد شوبنهوري الذي استكشفه توماس مان (Thomas Mann)، وفيه تمَّ نفي الميزة **(3)** والوباء السائد في فينيسيا، والذي تغلَّب على غوستاف فون أسشنباخ (Gustav von Aschenbach) عبّر عن شيء أعمق. فهو مثل جميع الرموز الحقيقية يتحدّى الوصف، لكن له علاقة بالافتتان الحسّي بالجمال المتجسِّد الذي لا يتطلب بذل جهد، والذي يوهن الإرادة فلا تفرض شكلاً.

وعلى كل حال، ذلك كان أبعد ما يكون عن الخير الواضح، وفعلياً أقول، إنه لا يوجد شيء في عالم مان (Mann) يتّصف بذلك الوصف.

وأقول أيضاً، إنه في حالة الرسّامين التشكيليين التعبيريين الذين جئت على ذكرهم، أعلاه، تمَّ نفي **(1)** أيضاً، وليس **(3)** فقط، كما أسقط الزعم بتمثيل صحيح، أيضاً.

ومهما كان الشكل، فإن تلك السِّمة السلبية عند الحداثيين، ظهرت في شكل آخر، له جانب سلبي وآخر إيجابي. وفي ذلك وعي بالعيش في ثنائية أو في تعدّدية من المستويات، ليست متَّسقة تمام الاتّساق، لكن يمكن اختزالها إلى وحدة. وهنا، نحن نلجأ إلى بحثٍ سابق خاص بنماذج للذات، مختلفة. فالذات ذات العقل المتحرِّر هي مركز واحد للحساب الاستراتيجي، ويجب أن تكون كذلك. فالنظرة التعبيرية الرومنطيقية تشير إلى مثال أعلى من التوحيد الكامل، يكون فيه العقل والحساسية، الدافع الداخلي والطبيعة الخارجية، متناغمين. غير أنه لا يوجد، في عالم توماس مان المابعد شوبنهوري تأويل لخبرة واحدة يمكن أن يتمسك بها الإنسان تمسكاً استثنائياً، من دون مصيبة أو إفقار. فكتاب: **الجبل الساحر** (*The Magic Mountain*) يعرض نمطين من الوعي الزمني لا يمكن جمعهما أبداً، أحدهما، يقارب اللازمان وآخر تنشئه روزنامة الأحداث الحقيقية، التحقيقات المنجزة، والإخفاقات في العالم. وكان هانز كاستورب (Hans Castorp) مجذوباً، ومن دون مقاومة، للأول على **الجبل**، لكنه أيضاً، استدعي للعودة الاضطرارية إلى الثاني من قِبَل المطالب الملحّة للتاريخ العالمي، حال انفجار الحرب في عام 1914. فيمكن للمرء أن يعيش مع أي واحد من النمطين، لكن لا يمكن جمعهما أو التأليف بينهما. فالحياة الإنسانية متعدِّدة المستويات وبشكل لااختزالي. فالوحي المفاجئ والواقعي العادي الذي لا يستغنى عنه لا يمكن رصفهما معاً رصفاً كاملاً، ونحن محكومون لنعيش في أكثر من مستوى واحد ـ أو نعاني الإفقار من القمع.

وهذا يعيدنا إلى الانعطافة الداخلية التي ذكرتها في المطلع. فلا بدَّ من فوز الإدراك بأننا نعيش في مستويات عديدة ضد افتراضات الذات الموحَّدة، المسيطرة أو التعبيرية. وهذا معناه انعطافة عكسية، وشيء يقوّي حسّنا بالداخلية

(الباطن) وبالعمق، الذي شهدناه يتزايد في الحقبة الزمنية الحديثة، كلها. وهذا يمكن إساءة فهمه، لأن الموضوع المُثار، تكراراً، في أوساط الحداثويين هو رفض الذاتيّة، والمذهب التعبيري الذاتي، والتحوّل إلى بُنى خارج الذات: إمّا إلى التحوّلات المختلفة للإرادة الشوبنهورية، العديمة الزمان وغير المخصَّصة، أو إلى وعي أسطوري لاشخصي، أو إلى مجموعات من الكلمات أو الأشياء ذاتها التي تنظِّم وحياً مفاجئاً.

خاصة هؤلاء الذين ركَّزوا على تلك المجموعات وجدوا أنفسهم خارج الموضوع، من جديد، إلى شيء "موجود هناك"، عام، لاشخصي، هو قوة اللغة. غير أن هذا لا يلغي الطبيعة الانعكاسية الراديكالية للمشروع الحداثوي. وتأتي الحركة الانعكاسية أولاً، في الحقيقة المفيدة أننا نكشف عن قوة اللغة بإدارة ظهورنا لها، من تركيزنا على الأشياء العادي الخالي من التفكير. علينا أن نتوقف عن اعتبار اللغة أداة عاطلة بها يمكننا أن نتعامل مع الأشياء بفعالية أكبر. فهي تشمل أن نصير واعين بما نفعل بالكلمات.

وفيما عدا ذلك، نواجه الحقيقة الواقعية البنيوية التي سبق لي أن أثرتها هنا، عدداً من المرات: في العالم المابعد تنويري، لا يمكن التعامل مع قدرة الكلمات على الوحي المفاجئ، بوصفها حقيقة واقعية عن نظام الأشياء الذي يصمد من دون توسّط أعمال الخيال المبدع. والقول إن الكانتو الأولى (Canto I) يمسك بالطاقة التي تتدفق في هوميروس ليس بحقيقة مثل أن زُحل (كما اعتدنا على الاعتقاد) مرتبط بالكآبة أو أنه (كما نعتقد الآن) DNA يسيطر على الوراثة. فاكتشافات مثل اكتشافات باوند تصل إلينا مرتبطة برؤية شخصية. وفعلياً أقول، إن الكثير من الإشارات في صور باوند، إليوت، وشعراء آخرين، تصدر عن خبراتهم الشخصية. فالشذرات التي عمل إليوت على "دفعها ضد الخراب"، في كتاب: **الأرض القفر** (*The Waste Land*) عبارة عن مجموعة خصوصية. فلكي تحركك القصيدة عليك أن تنجذب إلى الحساسية الشخصية، أيضاً، التي تجمع كل تلك الأشياء معاً. والحقيقة العميقة والعامة لا تظهر إلا عبر ذلك[70].

لذلك السبب نقول، إن الداخلية (الباطن) جزء من الحساسية الحداثوية كما كانت في الحقبة الرومنطيقية. فما هو في الداخل (الباطن) عميق: فهو

اللازماني، الأسطوري الخيالي والبدئي، الذي عرضه مان أو جويس (Joyce) ـ أو يونغ (Jung) الذي كان عمله نتاجاً كاملاً للحساسية الحداثوية ـ والذي قد يكون متجاوزاً الشخصي. غير أن وصولنا إليه لا يمكن أن يكون إلا داخل الشخصي. وبهذا المعنى تظل الأعماق داخلية عندنا كما عند أسلافنا الرومنطيقيين. وقد تتعدّى بنا ما هو ذاتي، إلا أنَّ الطريق إليها لا بدَّ من أن يمرّ بوعي عالٍ للخبرة الشخصية[71].

وهكذا، فإن الوعي الحداثوي المتعدِّد المستويات هو غالباً ما يكون "بلا مركز"، أي: واعٍ للعيش على نَغَمٍ متجاوز للشخصي ولا يمكن اختزاله، تبادلياً، بالشخصي. غير أنه، ومع كل ذلك، يظلّ داخلياً (باطنياً)، ولا يكون الأول إلا عبر كونه الثاني. فالميزتان لا تنفكّان.

وهذا يصلنا بميزة ثالثة. فقد اعتبر الرومنطيقيون الشاعر أو الفنان نموذج الإنسان. أما الحداثويون فقد اكتفوا بالتأكيد على ذلك. فصاحب الوحي المفاجئ لا يمكن حرمانه من مكانة مركزية في الحياة الإنسانية. غير أن إنكار ظواهر الوحي المفاجئ الخاصة بالوجود حوَّل عملية حصولها إلى إشكالية وصيَّرها ملغزة. فهناك تحوّل انعكاسي جديد، ومال الشعر أو الأدب إلى التركيز على الشاعر والكاتب، أو على ما يغيّر المظهر بالكتابة. وإنه لمذهل مقدار الفن، في القرن العشرين الذي اتَّخذ نفسه موضوعاً له، أو كان، على مستوى من المستويات قصةً رمزيةً رقيقة، على الأقل، عن الفنان وعمله.

ولا يعني ذلك، وبالضرورة، ذاتيةً مفرطة. فالوحي المفاجئ ملغز، وبشكل حقيقي، وقد يحتوي على المفتاح -أو على مفتاح - لمسألة ما تعنيه الكينونة إنساناً. ويمكننا أن نناقش، كما فعل هايدغر، ونقول، إن السبيل للتغلّب على الذاتية يكون، وبالضبط يكون، في فهم طبيعتها الحقيقية، التي عمل على مقاربتها عن طريق فكرته عن "التصفية". وكان أحد الشعراء الذين اعتمد عليهم هايدغر هو ريلكي الذي عرض تلك الميزة الثالثة، على أفضل وجه، وأقل انغمار ذاتي. فكلا اللامركزية والداخلية (الباطن) مدركتان إدراكاً كاملاً في صور القصيدة التاسعة في كتاب: **مرثاة دينو** (*Duino Elegy*) فتغيير المظهر مهمّة ملقاةٌ علينا من العالم:

وهذه الأشياء،
التي تحيا بالموت، تعرف أنك تمدحها، عابرة زائلة
تبدو لنا، نحن، لأخذ الحكم منا: نحن، ونحن أول
العابرين الزائلين.
تريد منا أن نغيّرها، كلياً، في قلبنا اللامرئي،
في الداخل - آهٍ، وبلا نهاية - في داخلنا! ومهما كنا في الأخير.
التراب، أليس هذا ما تريد: أن ينشأ في داخلنا، غير مرئي؟ ألم يكن حلمك
أن تكون غير مرئي في يوم من الأيام؟[72]

(Und diese, von Hingang
lebenden Dinge verstehn, dass du sie rümst; vergänglich,
traun sie ein Rettendes uns, den Vergänglichsten, zu.
Wollen, wier sollen sie ganz im unsichtbarn Herzen verwandeln
in - o unendlich in uns! Wer wir am Ende auch seien.
Erde, ist es nicht dies, was du willst: unsichtbar
in uns erstehn?- Ist es dein Traum nicht,
einmal unsichtbar zu sein?).

لقد نَقَلنا ريلكي إلى ما وراء التعبيرية، والأساطير المابعد شوبنهورية، وأي إغراء بمجرد الاحتفاء بقولتنا القادرة على الوحي المفاجئ، إلى الموضوع المركزي الخاص بطبيعة الوحي المفاجئ، بوصفه صفقةً بيننا وبين العالم، وليس مجرد فعلنا.

5.24

ما زلنا نعيش عقب الحداثوية، وفعلياً نقول، إننا ما زلنا في أعقاب كل شيء، تقريباً، تحدَّثت عنه في هذه الصفحات، وخاص بعصر التنوير وبالعصر الرومنطيقي، والتأكيد على الحياة العادية. غير أن الحداثوية، بشكل خاص، تشكل عالمنا الثقافي. فالكثير مما نعيشه اليوم، يتألف من ردود فعل عليها، والأكثر، من انفصال عن الأنواع التي وحدَّتها، وتمديدها.

فلنلقِ نظرةً على بعضها. فعند هولم، على سبيل المثال، وهو الذي مرَّ بعددٍ

من الأطوار، كما بيّن ليفنسون[73] (Levenson)، اجتمعت عدة أشياء، هي: ردّ فعل ضد الذاتيّة، شعر من نوع التعبير الذاتي، ردّ فعل ضد المذهب الإنساني لروسّو، وإنكار الخطيئة الأصلية، رفض الأشكال العضوية لصالح الهندسي، وارتداد عن ظواهر الوحي المفاجئ الخاصة بالوجود. كل ذلك مع نظرته الخاصة للوحي المفاجئ بوصفه استعادة للخبرة، وراءها. يوجد منبع ديني. وقد اعتبر هولم أن الكثير من هذه الأنواع - أي: الذاتيّة التي كانت للمذهب الإنساني - قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالابتعاد عن العضوي.

غير أنه، من الممكن أن نرى كيف تستطيع حساسية مختلفة أن تفصل هذه، وأن توحِّدها مع أخرى مختلفة. وهناك رابطة معروفة وحصلت مناقشتها كثيراً بين الحداثوية، مفهومةً بأنها ردُّ الفعل ضد الحضارة النفعية وزميلتها المفضَّلة الرومنطيقية، والوعي المتعدِّد المستويات وظواهر الوحي المفاجئ المنظِّمة، من جهة، وردّ الفعل السياسي، من جهة أخرى. وإن صعود باوند وإليوت، مع مساعدة جزئية من ييتس (Yeats) وستيفنز (Stevens)، جعلها بارزةً جداً. فهي المزيج الذي نلفاه عند هيوم. وبعض ردود الفعل على الحداثوية تلوَّن به. غير أن ذلك التركيب ليس مكتوباً في منطق الأشياء ذاته. فالأنواع، أيضاً، كانت منفصلة. ويمكن للإنسان أن يناقش ليثبت أن الشعر المكتوب، في كل يوم، باللغة الإنجليزية، وربما بمعظم اللغات الأوروبية، أيضاً، تأثَّر بعلم عروض ذلك الثنائي العظيم. فالكثيرون يشاركون في الاعتراض على الحضارة الصناعية، لكنهم، ليسوا جميعهم بمتفقين في السياسة. فقد بيّن أدورنو وهورخايمر (Horkheimer)، وفي وقت مبكر، كيف يمكن جمع بعض من المزايا الأساسية لتلك الحداثوية مع موقف اليسار.

فردود الفعل وتمديداتها يختلفان اختلافاً كبيراً، وهما يتوقَّفان على ما يربطان وما يفصلان. ويوجد نوع من الاستجابة ربط بين ظواهر الوحي المفاجئ الخاص بالشعر "المحض" الذاتي الهدف مع ردّ الفعل ومعاداة المذهب الإنساني، وحاول أن يستعيد شعراً شعبياً عادياً، شعراً يمكنه أن يكون جزءاً من محادثة بين الشاعر والجمهور الواسع من الأمة أو الطبقة. هذا الشعر يبتعد عن الوحي المفاجئ، فهو يهدف إلى الكشف عن، أو الاحتفال بِـ، أو تقوية وزيادة فعالية وحيوية بعدٍ ما من أبعاد الخبرة الشعبية. بعض من هذا الدافع جعل أودِنْ

يكتب ما يأتي:

"كل ما عندي هو صوت
لإبطال الكذبة المطويّة،
فالكذبة الرومنطيقية موجودة في الدماغ
وهي عن رجل الشارع الحسّي
وكذبة السلطة
التي بناياتها تلمس السماء،
لا وجود لشيء كالدولة
ولا أحد يوجد وحيداً،
والجوع لا يسمح بالخيار
للمواطن أو للشرطة،
فعلينا أن نحب، واحدنا الآخر، أو نموت"[74].

وبطريقة أخرى، حرَّكه ذلك نحو رفضٍ "للشعر المحض" كان أكثر عدوانية. فما أخذه هؤلاء الكتّاب من الحداثوية كان أحد مظاهر حركتها السلبية، التعرية القاسية للوهم ومواجهتنا بواقع صلد. فهم مثل الحداثويين عملوا على استعادة خبرة معينة وإطلاقها، لكن الذي استعيد إلى الحيوية والنشاط تمثّل في الوقائع والآمال، الآلام والتحقيقات، وليس البعد الداخلي (الباطني) للمعنى.

وعلى نفس المنوال، دعا بابلو نيرودا (Pablo Neruda) إلى "شعر مهجَّن"، شعر يجب أن يكون "مخرَّباً بعمل أيدينا كما لو بحمضٍ، مشبع بالعرق والدخان، شعر رائحته كرائحة البول والزنبق الأبيض، شعر طبع عليه كل نشاط إنساني، مسموح به أو محظَّر علامته". ولاحقاً، عندما التحق بالحزب الشيوعي، أكمل ذلك بهجوم مدوٍّ على "المفكرين من أتباع جيد (Gide) ومشوّشي ومعتِّمي الحياة من أتباع ريلكي، والوجوديين المشعوذين الغرّارين، وزهور الخشخاش عند السورياليين، لا تلمع إلا في قبوركم، جاعلة هياكل السيارات والسفن على الزيّ الأوروبي، ودويرات شاحبة على جبنة الرأسمالية"[75].

غير أن هجوم الحداثوية ضد ما هو رومنطيقي وإستطيقي يمكن حسبانه لأسباب مختلفة لا علاقة لها باليسار الماركسي أو بالبروليتاريا. فالبحث عن

شعر قوي صارم وبسيط عارٍ من الزينة وخاص بالواقع الذي هجرته الروح يمكن أن ينشأ عن الحاجة لعالم مدمَّر، كما يرى ذلك الإنسان عند بعض الشعراء الألمان والبولنديين في أعقاب الحرب وتحت ضغط الستالينية. فتادوز روزيفتش (Tadeusz Rózewicz) رفض الأساطير والنماذج البدئية التي كان لها قيمة مركزية في لغة الوحي المفاجئ الحداثوية عند جويس، باوند، إليوت ومان. فقال عن قصائده: "لقد صغتها من بقايا الكلمات، الكلمات التي تمَّ إنقاذها، ومن كلمات غير مهمة وغير لافتة، كلمات مأخوذة من مقلب نفايات كبير، المقبرة الكبيرة". فبدا روزيفتش محاولاً تحرير نفسه، بعد الحرب، من أشكال التقاليد الثقافية وتحولاتها، بغية تحقيق نوعٍ من العري، فيه يمكن استعادة معاني الكلمات البسيطة:

"بعد نهاية العالم
بعد الموت
وجدت نفسي في وسط الحياة
خلقت نفسي
بنيت الحياة
الناس، الحيوانات، المشاهد، الطبيعية
هذه هي الطاولة التي أعنيها
هذه هي الطاولة
وعلى الطاولة يوجد الخبز والسكين
والسكين تفيد في قطع الخبز
والناس يغذون نفوسهم بالخبز"(76).

وكذلك زبغنيو هيربرت (Zbigniew Herbert) أنكر الإستطيقا السائدة، إذ قال:

"المفهوم الرومنطيقي للشاعر الذي يكشف عن جراحه، والذي يرتِّل شقاءه، ما يزال له الكثير من الأنصار اليوم، بالرغم من التغيرات في الأسلوب والذوق الأدبي. فقد اعتقدوا بأن للفنان حقّاً مقدَّساً في أن يكون له مركز ذاتي، وأن يعرض أناه المتألم... وراء أنا الشاعر يمتدّ عالم واقعي مختلف وغامض. ويجب أن لا يتوقّف الإنسان عن الاعتقاد بأننا قادرون على إدراك هذا العالم في اللغة، وإنصافه"(77).

وأحد الأشياء التي وصلت إلى الصدارة في هذا الشعر الصارم، شعر ما بعد الحرب، تمثَّل في كفاحٍ كان كامناً، بصورة جزئية، في المذهب الطبيعي الأول. فهو نشأ من الرؤية المفيدة أن الإمساك بالواقع الأكثر انحطاطاً وخراباً، في الشعر، يشتمل على تغيير المظهر لكي يمكن مجابهته، ويحتمل من دون إجفال، من قِبَل الروح الإنسانية. وقد بحثت ذلك، في الفصل الثالث والعشرين، بما يتصل بواقعية القرن التاسع عشر، لكنه صار أوضح مع بعض معاداة الشعر العارية، في العقود الحديثة. فإيجاد لغة رعب وتدمير يمكن أن يكون جزءاً من القتال للبقاء الروحي.

غير أن التدمير يمكن مواجهته بشكل مختلف أيضاً، وذلك عبر عودة إلى المنابع الكلاسيكية، أو كما حصل مع هيربرت، عبر اللجوء إلى ما وراء العصر الحالي الفوضوي، وحتى وراء الإنسان المتنازع والملتوي المشوَّه، إلى كمال الأشياء غير الحيّة:

"الحجر
مخلوق كامل
يعادل لنفسه
مطيع لحدوده
ممتلىء بالضبط
بمعنى حجري"[78].

وهذا النفي يحاذي شيئاً آخر، من جديد، هدفاً يتعدّى وضوح الفكر وبعد النظر عند الرواقيين. ومثل الطريقة السلبية (via negativa) في الثيولوجيا، يمكن اعتناق المضاد للوحي المفاجئ لدفعنا إلى حافة الوحي المفاجئ، وليس لإنكار الوحي المفاجئ بالكلية، وليس لإيجاد مكان للروح الإنسانية تقف فيه أمام الفراغ الأكمل. وهذه إحدى طرق قراءة عمل صاموئيل بيكيت (Samuel Beckett) ، وفهم بعض أعمال بول سيلان (Paul Celan):

محفور بعيداً
عن ريح الشعاع المطلق من لغتك

يوجد الكلام المزخرف
عن الخبرة الممحيّة ـ القصيدة الزائفة
ذات المئة لسان[79].

(Weggebeizt vom
Strahlenwind deiner Sprache
das bunte Gerede des An-
erlebten - das hundert-
züngige Mein-
gedicht, das Genicht).

وقد تمَّ الابتعاد المصمم عن المُعاش، وعن شعر الذات عن تعرية متطرِّفة للغة تتلاءم مع صورة الجليد في المقطع الشعري الذي تبع المقطع الذي استشهد به، قبل قليل. فتلك الصور الشتوية التي تبدو موازيةً "لحجر" هيربرت، تتكرر في عمل سيلان:

"لم يعد يوجد نصف حجر، هنا
على سفوح القمة
ولا صعتر محلّي
فالثلج على الحدود
ورائحته التي تتسمَّع
على الأعمدة
وظلالها ذات العلامات على الطريق
أعلنت عن موتها"[80].

(Kein Halbholz mehr, hier,
in den Gipfelnängen,
kein mit-
sprechender
Thymian.
Grenzschnee und sein

die Pfähle und deren
Wegweiser-Schatten
aushorchender, tot-
sagender
Duft).

غير أن هذه الصرامة التي لا تساوم استهدفت الوصول إلى حافة وحي مفاجىء إضافي، يتعدّى كل أشكال النفي، وقد أشير إليه في بعض القصائد، مثل نافذه المسكن (Hütenfenster) أو هذا من Atemwende:

"خيط يشرق
فوق البرّيّة الرمادية ـ السوداء
وفكرة بعلوّ شجرة
تتناغم مع ذروة الضوء:
لا يزال هناك أغانٍ لتغنّى
على جانب الإنسانية الآخر"(81).

(Fadensonnen
über der grauschwarzen Ödnis.
Ein baum-
hoher Gedanke
greift sich den Lichtton: es sind
noch Lieder zu singen jenseits
der Menschen).

وهناك طريق آخر أدّى بتوجّهٍ مضادٍّ دراماتيكي إلى صلة صارمة بالشعر المهجّن. فالوحي المفاجئ المنظَّم يركّز على العمل. وبخلاف التعبيري، فإن العمل الذي يشير إلى ورائه يحتفظ بوجوده المميَّز، وهو ليس، وبشكل واضح، من طبيعة ما يكشف عنه، بطريقة رمز كولريدج. فيمكنه أن يغرينا لاعتباره في ذاته، بوصفه عملاً ذا هدفٍ ذاتي، كما لو أنه يستطيع أن يكشف عن أسراره إذا فحصناه وحده بمعزلٍ عن سواه، ومن دون ربطه بالعالم أو بالحياة الإنسانية التي منها نشأ. ويمكننا أن نركّز على العلاقات الداخلية الثرية بين عناصر النظام، ونستخلص

صفات صورية معينة. وقد افتتح الصوريون الروس خطاً دراسة مؤثّراً من هذا النوع. وأنشأ جاكوبسون (Jakobson) أطروحةً عن التمييز بين النثر والشعر: النثر شفّاف، وينقلنا إلى الميدان الموصوف، أما الشعر فيركّز انتباهنا على الوسط. في الشعر تصير الكلمات نفسها ناتئة ومتطفّلة[82].

كشفت هذه الأبحاث والدراسات عن شيء لافت، لكن أي مقاربة صورية، بوصفها فهماً شاملاً للأعمال الحداثوية الكبرى، فإنها ناقصة، وبشكل فادح فاضح. فهي تهمل كلياً، بعد الوحي المفاجئ. وتبدو معقولة كثيراً ومقبولة في الفن اللاتعبيري، اللامحاكاتي، مثل الرسم التشكيلي اللاتمثيلي. غير أن تلك المقاربة، حتى هنا، أخفقت في تقدير طريقة استهداف الفن اللامحاكاتي تحويل رؤيتنا للأشياء، وكيف أن نفي ظواهر الوحي المفاجئ الخاصة بالوجود غالباً ما كان خطوةً نحو النوع الجديد من الوحي المفاجئ.

وتعزَّز التركيز على النصّ المنعزل، أخيراً، من مكان آخر. واجتمعت حديثاً أنواع الحداثوية المضادة للوحي المفاجئ وللمركزية، في مناخ فكري كان دارجاً في الفلسفة والنقد، وإن كان مجدباً، نسبياً، في الأدب نفسه[83]. أما الزيّ الدارج فقد صدر من بارس، وارتبط في النقد بـ"التفكيك"، بينما كان المؤلفون في الفلسفة متأثرين بقراءة معينة لنيتشه وكذلك بتجريد نوعٍ من الحداثوية من صفة المركز. كما كان المؤلفون مختلفين. وأفضل اثنين معروفين كانا: دريدا الذي تأثَّر بهايدغر، والأشكال المختلفة من الفكر البنيوي، وبليفيناس (Levinas)، وقدَّم صورة عن شخص مطوَّق باللغة، فلا يستطيع أن يراقب ولا أن يهرب، بينما الثاني، وهو فوكو المتأخر، فقد اعتمد مباشرة على نيتشه لتكوين صورة عن الذات المشادة بعلاقات قوة وأنماط أنظمة تهذيبيّة. وحصلت بنوّة فوكو لنوع الحداثوية المضاد للرومنطيقية في نقده لعقيدة أن للذات "عمقاً". وهو اعتبر هذا عقيدة مصطنعة أخرى، تنتمي إلى أحد إنشاءات الذات الممكنة وترتبط بأشكال السيطرة الحديثة عبر المهن المساعدة، ونموذجها علاج التحليل النفسي. واستناداً إلى تقاليد طويلة الزمن من السيطرة عن طريق الاعتراف، اعتمد شكل القوة غرس فهمٍ فينا مفاده أن لنا أعماقاً في نفوسنا يجب الكشف عنها، وفهمنا لها ناقص، لذا، نحتاج لمساعدة من أجل فكّ رموزها وإنصافها[84].

كلا الفيلسوفين، رغم اختلافهما، اجتذبتهما قراءة معينة لنيتشه كانت شائعة ومحبَّبة في فرنسا، في العقود الحديثة. وهي القراءة التي ركَّزت على المعنى النيتشوي لاعتباطية التأويل، وعلى التأويل بوصفه فرضاً للقوة، لكنه يهمل، كلياً، الناحية الأخرى لذلك المفكر المحيّر، أعني الرؤي الديونيسية (Dionysian) للعودة الأبدية التي تمكّن من التأكيد الشامل "للقول ـ نعم". وكانت النتيجة أن الفيلسوفين كليهما، تبنّيا الحركة السلبية للحداثوية ـ عداوتها للرومنطيقية، وارتيابها بالوحدة والشفافية المزعومتين للذات المتحرِّرة، وبالمنابع الداخلية (الباطنة) المزعومة للذات التعبيرية وأهلا، في نفس الوقت، انفتاحها على الوحي المفاجئ.

كلاهما أرادا أن ينكرا أي عقيدة عن الخير. وما انتهيا إليه واحتفيا به بدلاً من ذلك، ومن دون تصميم للاحتفاء، تمثَّل في حرية وقوة الذات الممكنتين. ورؤية دريدا الخاصة بأوهام فلسفات "الحضور" مهَّدت الطريق للعبٍ حرٍّ، غير مشروط بشعور بالولاء لأي شيء يتعدّى تلك الحرية. فزعم تفكيكُ دريدا أنه سيعطِّل تمييزات تراتبية معينة. مثل الذي بين التجريد والخبرة المادية الحسّية، القراءات السيئة ضد القراءات الصائبة، الغموض مقابل الوضوح، وما شابه. وتمثَّل المنهج العام بإظهار أن المصطلح المميَّز تقليدياً، يعتمد على، أو هو حالة خاصة من، "الأدنى"، مثلاً، أن جميع القراءات هي إساءات فهم(85).

يوجد خلفية نيتشوية لذلك، وهناك أيضاً، محاولة تحريرية معاصرة فيه. فبدا القضاء على الأنظمة التراتبية خطوة نحو عالم من المتساوين من الاعتراف المتبادل. ودريدا نفسه يصنِّف عمله بالعلاقة مع تحرير المرأة وذلك عبر الكلام عن "مركزية قضيب الذَّكر"، وهو وضع حصين فيه يبقى شكلان مخادعان من التراتبية مشتركين في الجريمة متعاونين(86). وقد قدَّر ريتشارد بيرنشتاين (Richard Bernstein) تقديراً عالياً القصد التحريري الذي وجده في قراءته لدريدا(87).

غير أن ذلك القصد بدا مقطوعاً من جذره بوقفة دريدا خارج أي تأكيد على الخير. ولم يكن ماثلاً في أن مساواته لم تتلاءم مع الإرث النيتشوي، فربما لم يكن تأكيد نيتشه الخاص، على محبة المصير (amar fati) متَّسقاً مع "تفكيكه"

الأصلي للأخلاق، في بعض تشكيلاتها، على الأقل. فهو كان، لأن دريدا لم يكن لديه التناقض المنقذ الذي كان عند نيتشه، الذي ظهر له شيء خارجاً من الإدراك الثابت لحقيقة التدفق، استحق التأكيد غير المشروط، عبر القول: نعم. أما بالنسبة إلى دريدا، فلا وجود لشيء سوى التفكيك، الذي يبتلع التمييزات التراتبية القديمة القائمة بين الفلسفة والأدب، بين الرجال والنساء، كما يمكنه أن يبتلع مساوٍ/ لامساوٍ، اجتماع/ اختلاف، حوار حرّ/ مقيَّد، وما قارن. فلا شيء يظهر من تدفقه يستحق التأكيد، لذا، فإن ما يحتفى به هو تفكيك القوة ذاتها، قدرة الذاتية على تفكيك جميع الولاءات الممكنة التي قد تقيّدها، أي الحرية المحضة غير المقيّدة. ويبرز فقر هذا الموقف، وبقوة عندما يُقارن مع فلسفة ليفيناس (Lévinas) الدينية التي منها استمدَّ دريدا بعضاً من مصطلحاته الأساسية.

أما فوكو، فقد بدا، من جهته، أنه أسقط موقف الحياد، في نهاية حياته. ففي آخر مقابلة معه، بدا مناصراً المثال الأعلى الخاص بالبناء الإستطيقي للذات بوصفه عملاً فنياً[88]. وهنا توجد مشكلة عميقة لصعوبة فصل فكرة الإستطيقي عن الأنواع الأخرى في الفكر الحديث التي ظلّ فوكو مريداً إنكارها. غير أن اللافت، من جديد، هو نوع الحرية الذاتية وغير المقيّدة التي يستتبعها ذلك المثال الأعلى.

وإن الزعم المفيد عدم التوجّه بعقيدة الخير يبدو لي زعماً لا يُصدَّق، وذلك لأسباب أُجملت في الجزء الأول من هذا الكتاب. غير أنه يعكس أيضاً، أن المثال الأعلى الأساسي هو نوع ما من ذلك اللامرئي، لأنه الحرية غير المقيَّدة والأكثر فساداً وتضليلاً من جميع الخيرات الحديثة.

وبمقدار الاعتقاد بأن هذا النوع من الحرية هو جوهر "ما بعد الحداثة"، كما هي عند جان ـ فرانسوا ليوتار[89] (Jean-François Lyotard)، فإن ذلك يظهر أنه إطالة لجانب الحداثوية الأقل تأثيراً. ويبدو أن هناك ثلاثة أنواع من الجوانب الروحية تظهر من تلك الحركة كلها: (1) إحدى النتائج يمكن أن تفيد أن الحداثوية تؤدي إلى تقييم لقوى الخيال غير المقيَّدة أعلى مما كان عند الرومنطيقيين، وبالتالي إلى احتفاءٍ بتلك القوى. وقد طرق المستقبليون هذا الدرب، وكما كنا

رأينا، كان ذلك ذا علاقة وثيقة بمحاولة دمج الأنا في تيار الحياة، كما وجدنا الحال مع السورياليين. (2) والحاصل الثاني يمكن أن يتحرك المرء من خلال النقد إلى شكل جديد من الوحي المفاجئ، كما فعل كبار الحداثوية الأولى: بروست، باوند، جويس، إليوت، مان (3) والطريقة الثالثة تتمثّل في الانتحاء إلى نظام صارم للخيال ينكر الصور المريحة والتجميلية، في مسعى لإيجاد لغةٍ خاصة بما هو مرعب، وضيع، أو مدمّر، في زماننا، بغية "إدراك هذا العالم في اللغة وإنصافه"، كما وصف ذلك هيربرت.

يمكن للدربين الثاني والثالث أن يجتذبا الاحترام ويحوزا على ولائنا، في كل الزمن. فما زلنا نقرأ الحديثين العظام الأوائل ونعجب بهم. غير أن الاحتفاء الذاتي الشخصي، في الجانب الأول، هو ضحلٌ، فهذا الجانب يخرج نفسه من الصورة خروجاً ثابتاً. ومرَّت موجة تلو موجة من دون تمسك بأكثر من اهتمام تاريخي. وعلاوة على ذلك، يمكننا القول، إن المذهب الذاتي المحتفي بالذات هو إغراء حاضر في ثقافةٍ تمجِّد الحرية، وتضفي مثل تلك القيمة على الخيال المبدع. ويمكن للجانبين، الثاني والثالث أن يكونا في خطر الانزلاق إلى ذلك، وأحياناً ينزلقان بأشكالهما المنفسخة المنحلّة. ويمكن أن نحوز على فن وحي مفاجئ رائع وطنّان، ويعلي من قيمة الكاتب. وكنا سفّهنا أنواعاً من الجانب الثالث ـ في فن البوب (Pop Art)، على سبيل المثال، الذي سوّغ نفسه بأنه محاولة جدّية لتوسيع لغة الفن، لكنه غالباً ما كان مجرد وسيلة احتيالية لانتزاع الانتباه.

وإن "ما بعد الحداثوية" عند ليوتار انتهت لتكون تعزيزاً مبالغاً به للجانب الروحي الأول من جوانب الحداثوية، باسم الحرية غير المقيّدة. وأعمال دريدا وفوكو، بالرغم من وزنهما ـ وهي عند فوكو كذلك بما لا يُضاهى، تتلاءَم مع الجانب الأول. فهي تقدِّم براءات للذاتيّة والاحتفاء بقوتنا المبدعة على حساب سدّ ما يكون ذا جاذبية، روحياً، في حركة الثقافة المعاصرة، كلها[90].

وهنا، ندخل في بحث في الإمكانيات الروحية، في ثقافة اليوم، وهذا ما أودّ

أن أتناوله، باختصار شديد، في الخاتمة. وقبل الشروع بذلك، أريد أن أقول كلمةً أخرى عن دور الفن الحداثوي الذي لعبه في تعريف تلك الإمكانيات.

6.24

كنت أنظر في المذهب الحداثوي، في ظواهر الوحي المفاجئ فيه، والحركات المضادة لهذا الوحي، من زاوية معينة. وقد وجدتها قائمة على المطمح، الذي نشأ في الحقبة الرومنطيقية، بغية استعادة الاتصال بالمنابع الأخلاقية والروحية عبر ممارسة الخيال المبدع. وهذه المنابع قد تكون مقدَّسة (إلهية)، أو في العالم، أو في قوى الذات. وقد تعتبر جديدةً، وغير محسوسة، أو كما في حالة باوند وإليوت، قد يكون الهدف متمثِّلاً في استعادة قوة المنابع القديمة التي فقدت. ومهما كان تصوّر المطمح، فإنه صار أكثر إلحاحاً، بالشعور بأن مجتمعنا الحديث النفعي والمصدَّع قد ضيَّق حياتنا وأفقرها[91]. وهذا أيضاً، هو استمرار لافت للرومنطيقيين، بالرغم من جميع الظواهر العكسية التي جلبتها الحداثوية.

وذلك هو سبب مقاومة أعمال الحداثوية الكبرى لفهمنا لها بطريقة ذاتية، وأنها مجرد تعابير عن الشعور، عن طرق تنظيم العواطف. فاستعادة المنابع الأخلاقية تكشف لنا عن شيء مقوٍّ. فهو يقوم بأكثر من مجرد إعادة ترتيب أثاث النفس (psyche). إ. أ. ريتشاردز، وهو أحد مؤسسي النقد الجديد، قدَّم نظرةً بسيكولوجية أساسية عن الشعر الحديث. وكما لخَّصها ستيفن سبندر، فإن الشعر، عند ريتشاردز "هو وسيلة لترتيب نظام حيواتنا الداخلية بواسطة تكوين نموذج متناغم مؤلف من مواقف معقَّدة جداً، ظُنَّ مرةً بأنه يشير إلى نظام ميتافيزيقي خارجي، أمّا الآن، فيعتبر تنظيماً رمزياً لذواتنا الداخلية (الباطنة)"[92]. غير أن قراءة متعلقة ذاتياً، من هذا القبيل، لا تنجح: عند إليوت، أو بروست، أو ريلكي ـ إذا جازت لي قراءة واسعة "للشعر".

أما ريتشاردز فقد قصد شيئاً، عندما أشار إلى أن المعتقدات أو العقائد الجامدة تؤدي دوراً مختلفاً جداً عند الحديثين. وهي تلك النقطة الأساسية التي

كنت أحاول صياغتها عند كلامي على "اللغة المصقولة". فليس الأمر محصوراً في أن الإنسان يمكنه، وببساطة، أن يحلِّل ميثولوجيا أو ميتافيزيقا أو ثيولوجيا كل من ييتس، مان، لورنس، أو إليوت ويعتبرها مجموعة مدروسة ومتقنة من الأدوات لتسجيل نفوسهم (psyches). غير أن شيئاً قد تغير، يقيناً، منذ حقبة سلسلة الوجود العظيمة ونظام المراجع الذي أقيم للعموم. لقد حاولت أن أعبِّر عن ذلك بالقول، إن الميتافيزيقا أو اللاهوت يشير إلى رؤية شخصية، أو ينكسر مرتداً عبر حساسية خاصة.

فماذا تعني الحيازة على نظام من المراجع مقامٍ للعموم؟ فهو لا يقتصر على المشاركة بالمعتقدات مع كل واحد آخر، وإنما يعني شيئاً أساسياً. وذلك هو الذي استكشفه فيتغنشتاين في كتاب: **حول اليقين**[93] (*On Certainty*)، حيث تحدث عن الخطأ في الكلام عن "معتقد" أو "افتراض" يفيد أن العالم بدأ منذ أكثر من خمس دقائق، أو أن الأرض ستظل صلبةً تحت أقدامنا. فهذه أمور، ليس من عادتنا أن نصوغها على شكل معتقد، ولا يعود ذلك لشكنا بها، وإنما لأننا غارقون في الاعتماد عليها، والاستناد إليها، ونحن نعتقد، ونرتاب بأشياء أخرى. فهي جزء من الخلفية الضمنية لاعتمادنا، وللأشياء "الجاهزة وفي متناول اليد"، بحسب لغة هايدغر[94].

لا ريب في أن المماثلة ليست كاملة. فالاعتقاد بالله في "عصر الإيمان"، أو الاعتقاد بتراتبية الموجودات في السلسلة الكبيرة الطويلة، لا يمكن أن يبقى على مستوى عدم القدرة على التعبير عن اعتمادنا على صلابة الأرض. فقد صيغت تلك المعتقدات. وقد يكون الاعتقاد مطلوباً منا، كواجب، غير أنها انحدرت إلى الخلفية، في العصور الأولى. ونحن في حياتنا العامة والخاصة، في الصلاة، الكفّارة، العبادة، والنظام التهذيبي الديني، نستند إلى وجود الله، ونستعمله كمحور لعملنا، حتى عندما لا نصوغ معتقدنا، مثل استعمالي السلالم أو الدَّرج في سياق عملي الرئيسي للنزول إلى المطبخ لطهي وجبة الطعام. أو، في الكتابة والرسم التشكيلي، حيث مراجع سلسلة الوجود، والأحداث الكبرى للتاريخ المقدَّس والدنيوي، موجود من أجلي أيضاً، كشيء يجب أن اعتبره، ووقائع يجب أن أتلاءَم معها، وأنا أركِّز على مخططي الشعري الإيقاعي أو على تضادّ ألواني.

والواقع أن لا شيء، في ميدان الميثولوجيا، أو الميتافيزيقا، أو الثيولوجيا، يظهر في ذلك الزيّ كخلفيّة متاحة للعموم، في أيامنا. غير أن ذلك لا يعني عدم وجود شيء، في أي ميدان من تلك الميادين، لا يريد الشعراء أن يصلوا إليه بغية أن يقولوا ما يريدون قوله، ولا منابع أخلاقية يلمحون إلى أنهم يريدون الكشف عنها لنا. فما يعنيه فعلياً، هو أن افتتاحهم لتلك الميادين، لعدم وجود حركة ضد خلفية ثابتة، هو صياغة لرؤية شخصية. وهي رؤية يمكن أن نشارك بها أيضاً، بوصفها رؤية شخصية، لكنها لا يمكن أن تتوسَّل، من جديد، مراجع شعبية، ولا تكون عودة لا يمكن تخيّلها ـ وقد يقول البعض "نكوصاً" ـ إلى عصر جديد من الإيمان.

حصل شعور أكيد بالجوع إلى "الشعر الشعبي"، في القرن العشرين، وكان، وبمقدار كبير، كردّ فعلٍ على الحداثويين الكبار[95]. غير أن هذا تطَّلب، وبالضبط التحول عن ما هو ميتافيزيقي إلى الأشياء والخبرات العامة اليومية للحياة، السياسية، والحرب، كما كان عند أودِنْ المبكِّر أو عند كتّاب اليسار، مثل بريخت (Brecht) .

ويمكن رؤية التضاد بأوضح ما يكون، إذا ذكرنا بكيف يمكننا أن نستخضر أيضاً، حدوساً فردية لكي نرسم خريطة ميدان عام من المراجع. فقد يوظفون علم الألسن، الحدوس الألسنية لقواعد اللغة. ولجعل هذه متاحةً يتطلَّب هذا تحوّلاً انعكاسياً. فأنا أسأل نفسي: هل يمكنك القول "لا تملك سنتا"؟ وأنا أجيب بالنفي. غير أنه لا دعوة هنا للكلام عن "رؤية شخصية". فما أرسمه هو، وبالضبط، جزء من الخلفية العامة المتاحة، وهي ما استندنا إليها، جميعنا، ونحسب حسابها، أننا تواصلنا. مقابل ذلك، نجد أن ما يدعوني إليه إليوت أو بروست له بعدٌ شخصي لا يُمحى.

لقد كان ريتشاردز مخطئاً في الكلام عن عدم علاقة المعتقدات. غير أن هناك اختلافاً عن الأيام السالفة. فليس الأمر متمثّلاً في كونها مؤقتة ومترددة أكثر من العقائد العامة القديمة. كما أن ما أدعوه بفهرسها الشخصي يجعلها نوعاً مختلفاً. فنحن نعرف أن الشاعر، إذا كان جادّاً، يشير إلى شيء ـ الله، التقاليد ـ يعتقد أنه موجود لنا جميعاً. غير أننا أيضاً، نعرف أنه لا يستطيع إلا أن يعطيه لنا منكسراً عبر حساسيته الخاصة. فنحن عاجزون عن فصل وانتزاع الكتلة الصلبة للحقيقة المتجاوزة، فهي في صميم العمل وغير قابلة

للفصل ـ وهذه هي العلاقة المستمرة للعقيدة الرومنطيقية الخاصة بالرمز.

كيف يمكنني أن أصوغ الوحي المفاجئ الذي يتفتّح عبر كتاب: **الأرض القفر** (*The Waste Land*). باستعمال الجهاز النقدي قد يُسهِّل الوحي المفاجئ، لكنه لا ينتج صياغة له. حسناً، يمكنني أنا نفسي، كتابة قصيدة أخرى، وأربطها برؤيتي أنا الشخصية. وفيما عدا ذلك، لا يمكنني إلا أن أدلّ على ما تكون بتوجيهك نحو القصيدة ذاتها. وتظل المعتقدات مغروسة ومنسوجة في رؤية الشخص وحساسيته وأيضاً، في ذاكرته وسيرة حياته، إذا فكرنا كيف اكتسبت أعمال باوند وإليوت الوضوح والقوة، عندما نفهم بعضاً من التلميحات في الشذرات التي كونتها.

فذلك هو سبب إزاحة مركز الجاذبية إلى الكلمات، في الكثير من الشعر الحديث. فجذور الشعر موجودة وجوداً عميقاً في التوظيفات التضرّعية للغة، تلك التي بها نحضر شيئاً أو نجعله موجوداً بما نقول. وقد أدّت تلك دوراً كبيراً في الحياة الدينية منذ الأيام الأولى حتى زمن تلاوة **القرآن** أو الكلام في القدّاس. غير أنها وجدت أيضاً، في الحياة العلمانية، في أشكال الآداء، أو في أبسط الأشكال، نعني عندما نفتتح حديثاً.

وفي الاستعمالات العادية التضرّعية، نحن نستند إلى الكلمات، وننطلق منها إلى ما تحدثه وتثيره. غير أن الذي يحصل في الشعر، لنقلْ، شعر باوند، فهو حدوث نقلة غريبة. إذ يحصل الإمساك "بطاقة" ما في تلك الكلمات، غير أن السبيل الوحيد لتعريفها هو، وبالضبط، بالاستماع للكلمات. وهو ما يماثل الدين، حيث تكون التعريفات الحاسمة مرتبطة بالطقس لا بالثيولوجيا. وقد ناقش بعض الكتّاب وقال، إن تلك هي حالة الكثير من الأديان "البدائية"، مما يفتح خط مقارنة تعاطف معه الكثيرون من الحداثويين.

كل ذلك يضفي بعض اللون على إضافة ريتشاردز للمعتقد أو نظرية رومان جاكوبسون (Roman Jakobson) الخاصة بالشعر التي تفيد أن الشعر ينشأ حيث تكون الكلمات بارزة، لكن، أياً من تلك الآراء لا ينصف طبيعة الفن الحديث ذي الوحي المفاجئ. وإن أفضل جمع بين الذاتي والمتجاوز عبَّرت عنه السطور الآتية لوالاس ستيفنز (Wallace Stevens):

"العالم حولنا يكون مهجوراً باستثناء العالم في داخلنا. والفكرة الرئيسية في العالم كانت وستكون "دائماً" فكرة الله.

وبعد أن هجر الإنسان الإيمان بالله، كان الشعر هو الجوهر الذي حلَّ محلّه كخلاص للحياة"[96].

25

الخاتمة: نزاعات الحداثة

1.25

حان الوقت لربط البحث السابق الخاص بالحداثة وإدخاله في صورة الهُويّة الحديثة التي كنت أجمعها. لقد بحثت الحداثة في سياق النزاع في ثقافتنا حول أنماط التفكير والعمل المتحرِّر والنفعي التي شدَّدت قبضتها على الحياة الحديثة. وقد خَلَفت الحداثة المذهب التعبيري الرومنطيقي في الاحتجاج على تلك الأنماط، وفي البحث عن منابع يمكنها أن تعيد العمق، الثراء والمعنى للحياة. غير أن الذي حصل هو أن موقع ذلك النزاع نسبةً إلى التوتّرات الأخرى، في الثقافة المعاصرة، تبدّل. ولكي أوضح ذلك، أريد أن أعود إلى الصورة التي كنت بدأت برسمها، في الفصل الثاني والعشرين، في وصف كيف نشأت وتطوَّرت نظرتنا الأخلاقية الحالية من العصر الفكتوري.

وهناك، بدأت بمحاولةٍ للإحاطة بالواجبات التي حصل الشعور بها بقوة خاصة، في الثقافة الحديثة. وهذه نشأت من العقائد الأخلاقية الطويلة الأمد، وعقائد الحرية، وعمل الخير، والتأكيد على الحياة العادية، التي تابعت تطورها وتتبعته مطوَّلاً بدءاً من أوائل الحقبة الحديثة مروراً بأشكالها الربوبية والتنويرية. ونحن، بوصفنا وَرَثَة ذلك التطور ونشعر بقوة بالحاجة إلى عدالة شاملة وعمل خير شامل، ولدينا حساسية خاصة إزاء آراء المساواة، نشعر بالحاجة إلى مطالب

الحرية والحكم الذاتي بوصفها معللةٌ، بديهياً، ووضع أولويّة عالية جداً على تجنّب الموت والآلام.

غير أنه، في ظلّ هذا الوفاق العمومي، توجد تصدّعات عميقة، عندما تكون المسألة مسألة الخيرات التكوينية، وبالتالي، المنابع الأخلاقية التي تقع في أساس تلك المعايير. وخطوط المعركة متعدِّدة ومحيِّرة، لكني، في هذه الصفحات كنت وما أزال أرسم خريطة تخطيطية قد تختزل بعضاً من الارتباك والتشوّش. وتّوزع الخريطة المنابعَ الأخلاقية على ثلاثة ميادين كبيرة: التأسيس الإيماني الأصلي لتلك المعايير، والثاني يركِّز على مذهب طبيعي خاص بالعقل المتحرِّر، والذي يتَّخذ في أيامنا، أشكالاً علمية، ومجموعة ثالثة من النظرات منابعها موجودة في المذهب التعبيري الرومنطيقي، أو في إحدى الرؤى الحداثوية الوريثة. أما الوحدة الأصلية للأفق الإيماني فقد تحطَّمت، والآن يمكن إيجاد المنابع في حقول مختلفة، بما في ذلك قوانا الخاصة وطبيعتنا.

وتعتمد المجموعات المختلفة من النظرات الحديثة على تلك المناطق، بطرق مختلفة، وهي تجمع ما تأخذه من قوانا ومن الطبيعة بصيغة مميّزة. والأمر الواضح هو أن النظرة المتحرّرة تعتمد بوضوح على قوى عقلنا المتحرِّر. وهذا هو المنبع الذي يقوّي الأخلاق الصارمة، أخلاق الحرية ذات المسؤولية الذاتية، أخلاق الاعتقاد، الشجاعة. غير أن مفهوماً للطبيعة يدخل أيضاً، في أخلاقها، أخلاق عمل الخير ـ بالرغم من صعوبة الجهر بذلك ـ ولو بأقل الطرق، كما رأينا عند إ. أُو. ولسون (E. O. Wilson) من حماسٍ "للملحمة الثورية" للإنسان. أما النظرات الرومنطيقية أو الحديثة فتستفيد من قوى خيالنا المبدع، وعموماً، تعتمد على مفهوم ثريّ للطبيعة، له بعد داخلي (باطني).

والحقيقة المفيدة بوجود اتفاق كبير حول المعايير، يفوق الانقسامات العميقة حول المنابع، مثَّلت أحد الدوافع لنوع من النظرية الأخلاقية، الواسعة الانتشار اليوم، حاولت إعادة بناء الأخلاق من دون أي إشارة إلى الخير، كما ناقشت في القسم 3.3. والواقع هو أنه غالباً ما يكون ممكناً البدء من الحدوس الموافق عليها حول مسألة ما هو صحيح، حتى عبر الفجوات التي تفصل المجموعات الثلاث. والأخلاق الإجرائية الحديثة هي أيضاً، مدفوعة باعتبارات أخرى. وفي

بعض الحالات، تنشأ من المجموعة المتحرِّرة، وتشارك في نفورها أو انزعاجها الميتافيزيقي من المجاهرة والإعلان عن المنابع الأخلاقية، وقد تعتقد أن حرِّيتها تتطلَّب إنكارها ونفيها. والمذهب الإجرائي واضح في ذلك. ومن جديد، وكما حاولت أن أبيِّن في القسم 3.3، فإن الأخلاق الإجرائية تكون، أحياناً، مدفوعة بالتزام قويّ بخيرات الحياة الحديثة المركزية، وبعمل الخير والعدالة، التي نعتقد اعتقاداً خاطئاً أنه يمكن إضفاء مرتبة خاصة عليها بفصلها عن أي أفكار عن الخير. وبذلك تتلاءم تلاؤماً صريحاً مع داخل (باطن) تقليد المذهب الطبيعي التنويري، أي: الصرامة والتقشف والبساطة في خيرات الروح تمكننا من تكريس نفوسنا بأكثر ما يكون من التفكير المنفرد لعمل الخير، الشامل. فهي استمرار لخط بنتام، صرخة القلب (cri de coeur)، المتعلقة بحب البشرية، ومن الالتزام الصارم بالتقدم، الذي يتصف به اللاأدري، ومن صراع الدكتور ريو (Dr. Rieux) عند كامو للتخلّص من الآلام في عالمٍ متحرِّر من السحر والأوهام.

ولا شك في أن أي خريطة يكون مخططها متطرفاً. وأحد الأسباب هو أن الميادين الثلاثة لا تبقى كما هي، فهي، وباستمرار، يستعير واحدها من الآخر، ويتأثَّر واحدها بالآخر. وسبب آخر تمثَّل في محاولات لتوسيع الحدود وجمع أكثر من واحد منها. وقد ذكرت الماركسية بوصفها زاوجاً بين المذهب الطبيعي التنويري والمذهب التعبيري. وثالثاً، نحن بحاجة لنرى الخريطة في بعدٍ زمني. فلا أحد يعيش بحسب نظرات نشأت حديثاً. وكثيرون يعيشون وفقاً لأشكال من المذهب التعبيري الرومنطيقي السابق للحداثة. ومن بعض النواحي، أن الأهداف الواقعية التي ألهمت ثورة الطلاب، في أيار/ مايو، 1968، في باريس، وبالرغم من كل الأخذ من الصور الحديثة من مذهب الموقف (Situationism)، دادا، السوريالية، وسينما الطليعيين، وما شابه[1]، كانت أقرب إلى شيلّر منها إلى أي كاتب في القرن العشرين. وإن صورة التناغم المستعاد داخل الشخص وبين الناس، كنتيجة "لإزالة الحواجز" (décloisonnement)، وتحطّم الحواجز بين الفن والحياة، العمل والحب، الطبقة والطبقة، وصورة هذا التناغم المعبرة عن حرية كاملة، كل ذلك يتلاءم جيداً مع المطامح الرومنطيقية الأصلية. وكان يمكن استمداد الأفكار الأساسية من الرسالة السادسة من كتاب شيلّر: **رسائل إستطيقية** (*Aesthetic Letters*). وهذه الصورة تقترب، أحياناً، من المتطور السابق لشوبنهور.

وكذلك، هناك الكثير من أفكار الحركات "الطاقة الإنسانية"، في الولايات

المتحدة، تعود أيضاً، إلى المذهب التعبيري الأصلي، جزئياً عبر خط التحدّر الأميركي الأهلي الطبيعي، بما في ذلك إمرسن وويتمان (Whitman). وغالباً ما تدخل تلك الحركات البسيكولوجيا المابعد فرويدية، لكن، باستمرار (كما لاحظ الأوروبيون، غالباً) من دون المعنى المأسوي للنزاع الذي كان ذا قيمة مركزية عند فرويد. فعقيدتكم الخاصة بالتحقيق التعبيري هي، وبمقدار كبير، عقيدة ما قبل شوبنهورية. فلننظر في هذه العقيدة الشخصية:

"كن لطيفاً مع نفسك. فأنت طفل للعالم مثل الأشجار والنجوم. ومن حقك أن تكون هنا. وسواء أكان الأمر واضحاً لك أم لم يكن، فإن العالم يتكشَّف كما يجب أن يتكشَّف. لذا، ليكن سلام بينك والله، مهما كان تصوّرك له. ومهما كانت مشاغلك ومطامحك، وسط الفوضى الصاخبة في الحياة، حافظ على السلام في نفسك. فمع كل زيفه والكدح فيه، والأحلام المحطمة فيه، فهو ما يزال عالماً جميلاً"(2).

أو نضيف القول بأنه وُجدت أنواع من البروتستانتية الإنجيلية الأميركية كانت، من بعض النواحي، استمراراً لروحيّة الانبعاثات البروتستانتية الكبرى (Great Awakening). وهذا لا يعني القول بعدم حصول تغييرات مهمة: فالقول بحتمية القضاء والقدر صار طيَّ النسيان، واستعملت التكنولوجيا الحديث لتحقيق الانبعاث، فكان ذلك الدين، وبكل أنواع الطرق ملوَّثاً بالعالم الحديث. غير أنه لم تكن هناك رغبة وقبول واضح للمذهب التعبيري الرومنطيقي أو الحداثة. فظلَّ التأكيد على قدرة النعمة الإلهية على الحفظ، وعلى النظام التي وحدها تقدر أن تدخله في حياة الإنسان.

فكرتي الرئيسية لا ترمي إلى التقليل من قيمة تلك النظرات، كما لو أن النظرات اللاحقة هي أفضل، وإنما لكي أبيّن فقط، كيف يتطلَّب فهم المجتمع منا أن نقطع الزمن ـ كما يقطع الإنسان الصخر لكي يرى أن طبقاتٍ ما أقدم من سواها. فالنظرات تتواجد مع النظرات التي نشأت بعدها كردّ فعل عليها. وهذا تسبيط، طبعاً، لأن هذه النظرات المنافسة تستمر في التأثير وفي تشكيل إحداها الأخرى. فالمسيحيون ذوو الولادة الجديدة في الولايات المتحدة لا يمكنهم أن لا يتأثروا بالفردية التعبيرية. والواقع، أن بعضهم مرَّ بها خلال ستينيّات عام

1960، مثلاً، وانتهى بالالتحاق بكنيسة إنجيلية بروتستانتية صارمة. فلا بدَّ من مسح شيء[3]. غير أن النظرات تحدَّدت في صورة تعارض محوري.

وذلك أحد الأسباب التي اضطرتني أن أجمِّع صورة الهُويّة الحديثة عبر التاريخ، فاللقطة الغورية ستفقد الكثير. وسبب آخر هو أنه عبر إضافة نظرة عميقة للتاريخ، فقط، يمكن للإنسان أن يبرز ما هو ضمني، لكنه ما زال فاعلاً في الحياة المعاصرة، أعني: الأفكار الرئيسية الرومنطيقية ما تزال حيَّةً في الحداثة، وتكون أحياناً، مقنَّعةً بموقف للحداثويين مضادّ للرومنطيقية، أو الأهمية الحاسمة لتأكيد الحياة اليومية التي تكون متخلِّلة وعامة بشكل متطرِّف فلا تُلاحظ، أو الجذور الروحية للمذهب الطبيعي، الذي تشعر الحداثة بأنها مجبرة على قمعه.

بهذه الطريقة وحدها أمكن أن نبيّن الروابط بين النظرة الأخلاقية الحديثة ومنابعها المتعدِّدة، من جهة، ومفاهيم الذات المختلفة الناشئة، وقواها المميَّزة، من جهة أخرى، وأن نبيّن أيضاً، كيف ترتبط مفاهيم الذات ببعض عقائد الداخل (الباطن)، الحديثة، وأنها، نفسها منسوجة مع النظرة الأخلاقية. وآمل أن يكون بعض الضوء قد ألقي، أيضاً، على العلاقة بين تلك المفاهيم وأنماط معينة من السرد القصصي للسيرة وللتاريخ، وأيضاً، على المفاهيم خاصة بكيفية تماسكنا في المجتمع. هذا المركَّب كله هو الذي أردت أن أدعوه الهُويّة الحديثة.

فعلى أي شيء يمكن أن يحصل الإنسان من رسم هذه الصورة عدا الارتياح والرضا بفهم أعظم للذات، هذا، إذا أحسن رسم الصورة؟ ولا ريب في أن هذا الفهم الذاتي كان أحد دوافعي. غير أني أفتكر، أيضاً، أن إدراك ذلك، إدراكاً صحيحاً، يوفِّر للإنسان رؤيةً للمسائل التي خضعت لجدلٍ حار، في زمننا. خاصة، يمكن للمرء أن يفهم فهماً أفضل مناطق التوتّر الموجودة أو الانهيار المهدَّد في ثقافتنا الأخلاقية الحديثة.

وأنا أعتقد بوجود ثلاث مناطق مثل تلك المناطق. **الأولى** هي التي ذكرتها في بداية هذا الفصل، أعني: تحت الاتفاق على المعايير الأخلاقية، يوجد عدم يقين وانقسام حول الخيرات التكوينية. ومنطقة التوتّر الكبرى **الثانية** تشتمل على النزاع بين المذهب النفعي المتحرِّر والاحتجاج الرومنطيقي أو الحداثوي ضده. وقد ولَّد نشوء الحداثوية فرقاً في ذلك النزاع. ووصفه، باختصار، يكون

بالقول، إنه غيَّر إحدى قوى النزاع. فمفهومنا للخيال المبدع، وللوحي المفاجئ، وللحقائق التي يجعلها في متناولنا، تغيّر في القرن الأخير، وهذا غيَّر نظرتنا لبدائل العقل المتحرِّر. غير أنه، بالإضافة إلى التغييرات التي حصلت في منطقة التوتّر الثانية هذه، فإن التطورات في القرن الأخير التي ظهرت في الحداثة خلقت، أيضاً، صدعاً بين المنطقة الأولى والمنطقة الثانية.

والمذهب التعبيري الرومنطيقي الأصلي، مع كل ميله إلى تمجيد الفن، شهد تحقيقاً تعبيرياً مُرْضياً ومتّسقاً مع الأخلاق، ومعرَّفاً بمفردات المعايير الحديثة. وقد رأى شيلّر أن التطور الكامل لدافع الرواية يمكّنه من أن يكون أخلاقياً بصورة تلقائية، فلم نعد ملزمين بفرض قواعد على رغباتنا غير المرغوبة. غير أن التطورات اللاحقة، عبر شوبنهور، وعبر إنكار الطبيعة من بودلير، وضعت ذلك التناغم ذا التأسيس المسبق موضع الشك، وعبر ذلك، طرحت مسألة ما إذا كانت الحياة المتحققة إستطيقياً أخلاقية أو يمكن أن تكون أخلاقية، أيضاً. وقد قدَّم نيتشه التحدّي المباشر، نعني: إن السبيل إلى تناغم القول بنعم يمر بإنكار أخلاق عمل الخير. وبطريقة أقل إلحاحاً، كان على أي إنسان في التيار المابعد ـ شوبنهوري، أن يطرح، على الأقل، سؤالاً مؤداه، ما إذا كان الوحي المفاجئ الفني يمكنه أن يجذبنا إلى الأشياء ذاتها التي تتطلبها الأخلاق. وقد أجاب كتاب، مثل باوند ولورانس عن هذا السؤال بالإيجاب، لكنه ظلَّ سؤالاً، الآن، وبشكل واضح، وعندما نفكر ببعض ما قالوا، خاصة سياسة باوند، بتعجب الإنسان لإخفاقهم في رؤية النزاع المضمَّن في نظراتهم الخاصة.

وهكذا تنفتح منطقة ثالثة لنزاع ممكن: فوراء المسألة الخاصة بمنابع معاييرنا الأخلاقية والمسألة التي تعارض النفعية المتحرِّرة مع التحقيق الثريّ، توجد مسألة ما إذا كانت تلك المعايير الأخلاقية متَّسقة مع ذلك التحقيق المُرْضي، وما إذا كانت الأخلاق لا تكلّفنا ثمناً عالياً بلغة الامتلاء الكلّي. وقد تصدَّرت هذه المسألة عند بعض الكتّاب المعاصرين "المابعد ـ حداثيين"، المتأثرين بنيتشه، مثل جاك دريدا (Jacques Derrida) وميشال فوكو. ويمكننا أن ندعو تلك النزاعات، وعلى التوالي: (1) المسألة الخاصة بالمنابع، (2) مسألة المذهب النفعي، و(3) المسألة المتعلقة بالأخلاق.

أريد أن أنظر، وباختصار، في هذه المسائل، من زاوية صورة الهُويّة الحديثة التي رسمتها. ولا ريب في أن هذا البحث يتطلّب كتاباً آخر (على الأقل) لإنجازه بحق. غير أن هدفي ليس الإسهام في النقاش أكثر منه إلقاء ضوء أكبر على تصويري للهُويّة الحديثة بالإشارة إلى ما تريدنا هذه النظرة أن نقول، وسوف أجيز لنفسي القيام بنشرة تمهيدية تكون جامعة محكمة وجازمة لكي أقدم عدداً من المعتقدات من دون برهانٍ كافٍ وافٍ. وآمل أن أطرق طريقاً عبر ظواهر النزاعات الجدلية الخاصة بالحداثة يكون متميّزاً عن أكثر الطرق المطروقة، في زماننا. وقد أكون، في أحد الأيام، قادراً على العودة إلى هذه المسألة لكي أبيّن السبب الذي يجعل الإنسان ملزماً على أن يطرق ذلك الطريق.

لنبدأ بالمسألة الثانية، مسألة النزاع الجدلي حول نمط الحياة النفعية المتحرِّرة، لأنها كانت مركزاً لأكثر نظريات الحداثة نفوذاً، في القرنين الأخيرين.

فمنذ الحقبة الرومنطيقية هوجم الانزلاق نحو نمط الحياة في المجتمع الحديث، وما يزال. وقد حصل الهجوم على مستويين، كما كنت قد ذكرت في الفصل الحادي والعشرين، أعني: أن النمط النفعي المتحرِّر يفرغ الحياة من المعنى، وأنه يهدِّد الحرية العامة، أي مؤسسات وممارسات الحكم الذاتي. وبكلمات أخرى نقول إن النتائج السلبية للمذهب النفعي اثنتان هما: تجربية وعامة.

وتكراراً، وبكثير من الطرق المختلفة، كان الرأي بأن المجتمع النفعي، الذي فيه تتخندق نظرة القيمة النفعية في مؤسسات نمطٍ من الوجود تجاري، رأسمالي، وفي النهاية، بيروقراطي، مال إلى إفراغ الحياة من غناها، عمقها أو معناها. وقد اتَّخذ الاتهام أشكالاً مختلفة، هي: لم يعد هناك فسحة للبطولة، أو الفضائل الأرستقراطية، أو مقاصد عليا في الحياة، أو أشياء تستحق الموت من أجلها ـ تكلم توكيفيل، أحياناً، مثل ذلك الكلام، وأحياناً أثَّر على مِلْ (Mill) ليكون له ذات المخاوف. وهناك رأي آخر مفاده أن لا شيء بقي يمكنه أن يضفي على الحياة معنى عميقاً وقوياً للهدف: فهناك فقدان للعاطفة. وقد رأى كيركيغارد "العصر الحالي" بتلك المفردات[4]، وكان "البشر الأخيرون"، عند نيتشه، مثلاً

متطرفاً عن ذلك الانحداد والأفول، حيث لم يبقَ مطمح في الحياة سوى "الراحة التافهة"[5].

ويمكن للمجتمع النفعي أن يظهر ذلك عبر صور الحياة التي يقدِّمها ويحتفي بها، عن طريق سدّ معانٍ عميقة وتصعيب إدراكها. ولطالما وُجِّه هذا النقد، اليوم، إلى وسائل الإعلام الواسع. أو يمكنه أن يؤدي ذلك عن طريق إحداث موقف نفعي وتسهيله، أو عبر اهتمام طاغ "بالراحة التافهة". وقد وُجِّه هذا النقد، وعلى نحو متكرر، إلى المجتمع الاستهلاكي.

غير أنه يمكن رؤية عمل المجتمع بوصفه مباشراً وقوياً، أيضاً. ويمكن أن يكون الاتهام مفيداً أن نمط الحياة النفعي، قد دمَّر، عبر حلّه المجتمعات التقليدية أو إقصائه طرق الحياة مع الطبيعة، السابقة، والأقل نفعية، المصفوفات التي فيها تمكن المعنى من الازدهار، في السابق. أو قد يكون العمل شبه قسري، كما نجد عند ماكس فيبر، في نظريته عن المجتمع الحديث الذي وصفه "بالقفص الحديدي"[6]، أو نظرية الماركسية عند ماركس (والتي منها استعار فيبر). وهنا ظُنَّ بأن ضرورات البقاء في مجتمع رأسمالي (أو تكنولوجي) هي التي أمْلت نموذجاً من العمل نفعياً، كان له الأثر الذي لا مهرب منه، ألا وهو تدمير مقاصد القيمة الحقيقية.

ويمكن صياغة المعنى بطرق أخرى. فذلك نرى فيبر يتناول فكرة رئيسية من شيلّر ليتحدث عن سحر وأوهام (Entzauberung) العالم. فبدلاً من أن يكون العالم محلاً "للسحر"، أو للمقدَّس، أو للمثل العليا يصير يُرى، وببساطة، كميدان محايد لوسائل ذات إمكانية لتحقيق مقاصدنا.

أو، وعلى نحوٍ آخر، يمكن صياغته بمفردات الانقسام أو التصدّع. فاتّخاذ موقف نفعي من الطبيعة معناه الانفصال عن منابع المعنى فيها. والوقفة النفعية من مشاعرنا تقسمنا في الداخل (الباطن)، وتشق العقل عن الحسّ. والتركيز الذرّي على أهدافنا الفردية يحلّ المجتمع ويفرقنا، واحدنا عن الآخر. وقد عرفنا هذا الموضوع من قبل، وقد صاغه شيلّر. غير أن ماركس أيضاً، تناوله (على الأقل، في أعماله الأولى)، وبعده لوكاش، وأدورنو وهورخايمر وماركوز، وكذلك في الحركة الطلابية، في أيار/ مايو 1968.

أو يتحدَّث الناس عن فقدان للرنين، العمق، أو الثراء في محيطنا الإنساني، في الأشياء التي نستعملها، وفي الروابط التي تربطنا بالآخرين. فقد قال ماركس: "كل ما هو صلب يذوب في الهواء"، وقد ردَّد مارشال برمان (Marshall Berman) هذا السطر الموجود في كتاب: **البيان الشيوعي** (*The Communist Manifesto*) في عنوان كتابه المؤثِّر[7].

فمن ناحية، أبعدت الأشياء الصلبة، الدائمة والتي غالباً ما تكون تعبيرية، والتي خدمتنا في الماضي لتحلّ محلَّها سلع سريعة تافهة، يمكن استبدالها وبها نحن الآن نحيط نفوسنا فتكلم ألبرت بورغمان (Albert Borgman) عما سمّاه "نموذج المكيدة"، الذي بحسبه ننسحب، بشكل متزايد، من "الانخراط المتعدّد" بالأشياء المحيطة بنا، وبدلاً من ذلك نتوسّل ونحصل على منتوجات مصمَّمة لتوفر فائدة محدَّدة ما، وليس إلا. ويقابل ما تشتمل عليه تدفئة بيوتنا بموقد ذي تسخين مركز معاصر، وما كانت تعنيه هذه الوظيفة ذاتها في الأزمنة الأولى، عندما كانت الأسرة كلها تمارس قطع الأخشاب وجمعها أكواماً، وتغذية المواقد والمدافىء بها، وما شابه[8]. وقد ركَّزت حنة آرندت (Hannah Arendt) على ظاهرة تزايد الصفة السريعة الزوال للأشياء المستعملة الحديثة. وناقشت قائلة، إن "واقع العالم الإنساني والجدارة التي يستحقها بالاعتماد عليه يقومان على الحقيقة المفيدة أننا محاطون بأشياء أبقى من النشاط الذي به يمكن إنتاجها". وهذا ما يهدِّده عالم السلع الحديثة[9].

ريلكه (Rilke)، في قصيدته السابعة في كتاب: **قصائد الرثاء عند دينو** (*Duino Elegies*) يربط تحويل العالم إلى الداخل (الباطن) بخسران لجوهر عالمنا الذي صنعه البشر. قال:

"ليس هناك من مكان يكون فيه العالم محبوباً إلا في داخلنا. فحياتنا تمرّ بتحولات. وما هو خارجي يزداد تقلّصاً. وما كان مرةً منزلاً باقياً، صار الآن، بنية دماغية تقطع طريقنا، تنتمي كلياً إلى عالم التصوّرات، كما لو أنها ما تزال في الدماغ.

.... وإذا بقي شيء منها

كان، في الماضي يُصلّى له، يُعبد، ويركع أمامه ـ كما هو انتقل إلى العالم اللامرئي"[10].

(Nirgends, Geliebte, wird Welt sein, als innen. Unser
Leben geht hin mit Verwandlung. Und immer geringer
schwindet das Aussen. Wo einmal ein dauerndes Haus war,
schlägt sich erdachtes Gebild vor, quer, zu Erdenklichem
völlig gehörig, als ständ es noch ganz im Gehirne.

... Ja, wo noch eins übersteht,

ein einst gebetetes Ding, ein gedientes, geknietes -, hält es sich, so wei es ist, schon ns Unsichtbare hin).

ومن ناحيةٍ أخرى، انتزع الفرد من حياة اجتماعية ثريّة وأُدخل الآن، عوضاً عنها، في سلسلة من الجمعيات المتحركة، المتغيرة، والملغاة، التي غالباً ما تكون مصمَّمة لغايات محدَّدة تحديداً خاصاً عالياً. فانتهى الأمر بنا إلى أن صرنا ننتمي، واحدنا للآخر، عبر سلسلة من الأدوار الجزئية والمتحيّزة.

يكفي هذا المقدار من الكلامِ على النتائج التجريبية. غير أن النتائج العامة كانت هي أيضاً، وتكراراً، مشحونةً ضد المجتمع النفعي. وإحداها، وهي نتيجة ظلَّت لزمن طويل، وكنت قد بحثتها سابقاً، هي أنها مالت إلى تحطيم الحرية العامة. وقد قدَّم توكيفيل (Tocqueville) نوعاً كمثل على ذلك، في فكرته المفيدة أن المجتمع الذرّي والنفعي يوهن إرادة حفظ تلك الحرية، وفي ذات الوقت، يحطم البؤر المحلية لحكم الذات التي عليها تعتمد الحرية اعتماداً حاسماً. وهناك نوع مختلف آخر من وضع ماركس، وهو موجَّه، تحديداً، للمجتمع الرأسمالي، متّهماً إياه بأنه خلق علاقات غير متساوية من القوة، جعلت موضعَ سخريةٍ ما يقال عن مساواة سياسية التي يفترض وجودها الحكم الذاتي. وحديثاً دخل في النقاش الجدلي حقلٌ آخر من النتائج العامة. فاتّهم المجتمع النفعي بعدم المسؤولية الإيكولوجية، مما يضع الوجود الإنساني البعيد المدى

وسعادة الجنس البشري في خطر. تلك هي مجموعة المسائل السياسية التي يركِّز عليها الصراع الأخلاقي والسياسي حول النفعية، الآن، وبشكل رئيسي.

3.25

كان هدفي من وضع هذا المخطط الخاص بالتهم هو توضيح مفهومي للهُويّة الحديثة عبر وصف النظرة التي يقدمها، إليها. وثمَّة إغراء، وله سوف أخضع، بأن أقوم بذلك، عبر هجوم عنيف، بإظهار ما هو خطأ في النظرات المألوفة والواسعة الانتشار. غير أنه توجد هناك نقطة عامة يمكن وضعها، في البداية. فالذي ظهر من تصويري للهُويّة الحديثة، كما تطوَّرت عبر الزمن، لم يقتصر على الموقع المركزي للخيرات التكوينية في الحياة الأخلاقية، مما أوضح حجَّتي في القسم الأول، وإنما أيضاً، تنوع الخيرات التي يمكن ادعاؤها ادعاءً صحيحاً. قد تكون الخيرات في حالة نزاع، ومع كل ذلك. لا يرفض واحدها الآخر. والمنزلة الجليلة التي ربطت بالعقل المتحرّر لا توهن عندما نرى كيف هوجم التحقيق المُرْضي التعبيري أو المسؤولية الإيكولوجية، باسمها. وإن الصياغة اللفظية المتأنّية للخيرات التي تقع في أساس مجموعات روحية مختلفة، في زماننا، تميل باعتقادي، إلى جعل مطالبها واضحة. أما المشكلة، مع النظرات التي اعتبرتها غير وافية، وأني أردت أن أعرِّف وجهة نظري مقابلها هنا، تَمْثُلُ في أن انسجامها ضيق جداً، لعدم تجانسها. فهي تجد طريقها عبر معضلات الحداثة عبر إبطال بعض الخيرات الحاسمة في النزاع.

وقد تفاقم ذلك بأخلاق الميتا التي بحثتها في القسم الأول التي أرادت أن تستغني عن الخير كلّياً، وبالتالي، سهَّلت هذا النوعَ من النفي الاختياري. والأسوأ كان عندما صادقت على الفكرة المفيدة أن ما يؤدي إلى جواب خاطىء لا بدَّ من أن يكون مبدأً خاطئاً وفعلت ذلك، بتقديمها مفهوماً إجرائياً للحق بحسبه بصير كل ما علينا أن نفعله ممكناً توليده بإجراء قانوني ما. ويسرع القفز إلى النتيجة المفيدة أن كل ما أنتج عملاً رديئاً، لا بدَّ من أن يكون شريراً (وبالتالي، لا بدَّ من أن تكون القومية سيئة بسبب هتلر، والأخلاق communitarian بسبب بُلْ بُتْ (Pol Pot)، ورفض المجتمع النفعي بسبب سياسات باوند وإليوت... إلخ). غير أن ما لا نراه هو إمكانية وجود معضلات حقيقية، هنا، وأن أتباع الخير إلى النهاية

قد يكون كارثياً، ولا يعود ذلك لأنه ليس بخير، وإنما لوجود خيرات أخرى لا يمكن التضحية بها من دون حصول شرّ.

وعلاوة على ذلك أقول، لمّا كنت مجيزاً لنفسي، الآن، ببيان صريح وبسيط، فإني أريد أن أضع رأياً أقوى. فلا أكتفي بالقول، إن تلك النظرات الوحيدة الجانب غير صحيحة، بل أزيد القول، إن الكثير منها ليس معتنقاً ولا يمكن أن يكون معتنقاً اعتناقاً كاملاً، وجدّياً وأكيداً من قِبَل هؤلاء الذين يقترحونها. وأنا لا أستطيع أن أزعم أني برهنت على ذلك، لكن ما آمل أن ينشأ من هذا الشرح الطويل لنمو الهُويّة الحديثة، هو مقدار انتشاره الواسع، ومدى إحاطته بنا، وعمق تورطنا فيه، أي: بمعنى التعريف الذاتي بقوى العقل المتحرِّر، والخيال المبدع، أيضاً، وفي مفاهيم الحرية والكرامة والحقوق، أعني المفاهيم الحديثة بشكل مميَّز، وفي مُثُل التحقيق الذاتي المُرْضي والتعبير الذاتي، وفي مطالب عمل الخير الشامل والعدالة.

وربما وجب أن تكون هذه حقيقة بديهية عادية، لكنها ليست لوجود اقتناعات وإغراءات قوية ومختلفة لإنكار ناحية أو أخرى من "الرزمة" التي أجملتها، قبل قليل. وهذه تشمل التوتّرات في داخل الهُويّة الحديثة ذاتها، مثل الذي بين مظهريها "التحرّر" و"التعبيري" اللذين سوف أبحثهما بعد دقيقة، أو الثورة ضد أشد مطالب عمل الخير التي شجبها نيتشه بفعالية، التي سوف أنظر فيها لاحقاً. ومنبع مهم آخر للغموض هو عدم ارتياح المذهب الطبيعي التنويري وقلقه من فكرة الخير، بما في ذلك فكرته. وهذا ما أسهم كثيراً بالثقة بالأخلاق الإجرائية التي ذكرتها، قبل قليل.

وقد ساعد كل ذلك، وفي سياق من الجهل التاريخي على الثقة على القراءات المبسَّطة والكاريكاتورية لنوع أو نوع آخر من الحداثة. فمثل هذه القراءات جعلت نواحي مختلفة من الحداثة في حالةٍ يسهل فيها إنكارها. فالمنافحون الضيقون عن العقل المتحرِّر يشيرون إلى النواحي اللاعقلية والمضادة للعلم الخاصة بالمذهب الرومنطيقي، ويرفضونه مباشرة، غير واعين، وهم فرحون، بمقدار ما اعتمدوا على التأويل المابعد رومنطيقي للحياة، وهم يسعون طلباً "للتحقيق المُرْضي" و"للتعبير"، في حياتهم العاطفية والثقافية. ومن جهة أخرى نقول،

إن الذين يدينون ثمار العقل المتحرِّر، في المجتمع التكنولوجي أو المذهب الذرّي السياسي يجعلون العالم أبسط مما هو عندما يرون خصومهم مدفوعين بدافع "للسيادة على الطبيعة" أو إنكار كل اعتماد على الآخرين، وبشكل ملائم حبس الروابط المعقَّدة في الفهم الحديث للذات بين التحرّر والحرية المسؤولة ذاتياً والحقوق الفردية، أو تلك القائمة بين العقل النفعي والتأكيد على الحياة العادية. والذين يتباهون بإنكارهم الراديكالي للمظاهر الانتقائية للهويّة الحديثة، عموماً، يستمرون في العيش بحسب أنواع ما ينكرون. فهناك مكوِّن كبير من الضلال في نظرتهم. ولنأخذ أمثلة أخرى نعني المدافعين عن الأخلاق الإجرائية (Antiseptic) هم بشكل غير معلن ذوو رؤى موحى إليهم بها من رؤى عن الخير، والنيتشويون الجدد الذين يريدون بشكل شبه خفيّ التحرّر الشامل من السيطرة.

البرهان على هذه الاتهامات يقتضي تناولها قضيةً قضية[11]. غير أن استكشافاً للهُويّة الحديثة كالذي حاولته، هنا، يجب أن يُعِدَّنا لكي نرى صحَّتها بنقلنا إلى ما وراء القراءات الكاريكاتورية، الوحيدة الجانب، وإعطائنا شعوراً بمقدار انتشار هذه الهُويّة، ومقدار تورّطنا في جميع مظاهرها.

وأنا أعتقد أنه من الأهمية بمكان ذكر هذه النقطة، لأن هذه الإنكارات وأشكال النفي المختلفة المتنوعة ليست مجرد أخطاء فكرية. فهي أنماط من التسفيه الذاتي، أيضاً، إذا أمكن أن يقوّيها إقرار بالخير. ولا ينحصر استرداد الخيرات المقموعة في كونها ذات قيمة فقط بحسب الأسس السقراطية المفيدة أننا إذا كنا نريد أن نعيش وفقاً للهُويّة الحديثة، فيفضَّل أن تكون نسختها مدروسة. وهي طريقة، أيضاً، بها يمكننا أن نحيا هذه الهُويّة بشكل أكمل. وأن يكون ذلك خيراً نظيفاً وغير مخلوط يعتمد على ما إذا كانت الهُويّة ذات تدمير ذاتي، وهو الأمر ذاته الذي يشكل إحدى النقاط الرئيسية الواردة في النقاش الجدلي حول الحداثة. وسوف أعود إلى ذلك في الأقسام النهائية. أما الآن، وبعد الملاحظات التمهيدية، أرى أن أنظر في قراءات مختلفة للنزاع حول المذهب النفعي، الذي أرسيت مصطلحاته في القسم السابق.

غالباً ما كان المنافحون عن العقل المتحرِّر رافضين لتلك الشكاوى، وبصورة كليّة. وكانت النتائج التجريبية المفترضة وهمية ومخادعة. والذين

يتذمَّرون يفتقرون إلى الشجاعة لمواجهة العالم كما هو، فيتوقون توقاً شديداً إلى أي أوهام السنة الفائتة المريحة. ويعكس الفقدان المفترض للمعنى إسقاطاً لبعض العواطف المضطربة على الواقع. وبالنسبة إلى النتائج العامة، قد تكون هذه حقيقية، لكن لا يمكن مواجهتها إلا بمعالجة مسائل الديمقراطية والإيكولوجيا بوصفها مسائل تقنيّة، والبحث عن أفضل الحلول عبر تطبيق العلوم ذات الصلة، الاجتماعية منها والطبيعية.

ومن وجهة نظري، يشمل هذا الموقف عماءً كبيراً عن رؤية الخيرات التي تقع في أساس التّهم السلبية التي أجملتها قبل قليل، مثلاً، الإقرار بهدف قيِّم وجوهري في الحياة يتعدَّى ما هو نفعي، والتعبيري عن وحدة، وتحقيق الإمكانية التعبيرية للإنسان، والإقرار بشيء يتجاوز المعنى النفعي إلى البيئة الطبيعية، وعمق ما للمعنى في البيئة التي صنعها الإنسان. وليس جزءاً من مختصري أن أبحث ذلك هنا، لأن هدفي هو توضيح موقفي وليس تأسيساً له. غير أن خطوط الحجّة واضحة بما فيه الكفاية.

فالخيرات، وكما قلت في القسم الأول، لا يمكن إثباتها لشخص منيع ولا يتقبّلها. فلا يستطيع الإنسان أن يتكلم، بشكل مقنع، إلا عن الخيرات التي سبق أن مسَّت الناس مسّاً عميقاً، التي سبق أن استجابوا لها، على مستوى من المستويات، لكن قد يرفضون الإقرار بها. فنظام الحجّة هو من نوع الهجوم على الشخص (ad homin)، بمعنى ما ويشمل تبيان وجود ما دعاه إيرنست توجندهات (Ernst Tugendhat) "طريقة التجربة"[12] التي تؤدي من موقف أحد المحاورين إلى موقف الشخص ذاته عبر بعض الحركات المقلِّلة من الخطأ، مثل جلاء الغموض والفوضى، وحلّ التناقض، أو الإقرار الصريح بما يمسّ مسّاً عميقاً[13].

وأنا لا أظن أنه يصعب الوقوع على مثل ذلك، في حالة المنافحين المتطرفين عن العقل المتحرِّر. فإذا كانوا من النفعيين الأرثوذكس، وإذا كانت حججي في القسم الأول صحيحة، فسيكون لديهم ميتا - أخلاق يتعذَّر الدفاع عنها، للبداية. وبالإضافة إلى ذلك، وكما قلت قبل قليل، هناك أدلّة كثيرة تفيد أنهم لم يكونوا في حياتهم مغلقين إزاء مثل تلك الخيرات، مثل الوحدة التعبيرية والاستقامة. فالمذهب الرومنطيقي شكل وجهات نظر كل واحد، الخاصة بالتحقيق المُرْضي

الشخصي، في حضارتنا. أما المدافعون عن المذهب النفعي فيقمعون وعيهم ذلك، عندما يكون الأمر متعلقاً بنصرة إيديولوجيتهم الصريحة. فهم يسطون عالم الأخلاقي بتضييقهم المتعمَّد لتعاطفهم. أو، هذا ما أرغب في بحثه.

وعلاوة على ذلك نقول، إن القراءة النفعية للنتائج العامة أخطأت الهدف. فهناك مجموعة مهمة من شروط استمرار صحة المجتمعات التي تحكم ذاتها كان توكيفيل قد سبرها سبراً جيداً. وهي تشمل شعوراً قوياً في مطابقة المواطنين مع مؤسساتهم العامة وطريقة حياتهم السياسية، وقد تشمل أيضاً، لامركزيةً للسلطة عندما تكون المؤسسات المركزية نائية جداً وبيروقراطية جداً، فلا تقدر على الحفاظ على شعور مستمر بالمشاركة بنفسها. وهذه الشروط تخضع للتهديد في مجتمعاتنا ذات التركيز العالي والمتحركة، والتي تسودها الاعتبارات النفعية في السياستين الاقتصادية والدفاعية، كلتيهما. والأسوأ يتمثَّل في أن النظرة الذرّية التي يرعاها ويعزِّزها المذهب النفعي لا تجعل الناس واعين بتلك الشروط، لذا، فهم يدعمون، وبسعادةٍ السياسات التي تدمّرهم ـ كما كان في سلسلة التدابير للمحافظة المتجددة في بريطانيا والولايات المتحدة التي قطعت برامج الرعاية الاجتماعية وأعادت توزيع، الدخل بشكل تراجعي، فقضت على أسس تعيين هُويّة المجتمع. فالمذهب الذري أحاط وعينا بالضباب، وعينا بالرابطة بين الفعل والنتيجة في المجتمع، المفيد أن أفراد الشعب أنفسهم، الذين عبر حركتهم وطريقة حياتهم الموجَّهة نحو النموّ، قد زادوا كثيراً مهمات القطاع العام هم الذين يرفعون أعلى الأصوات محتجّين على دفع تصيبهم من نفقات تحقيقها المُرْضي. وإن هيمنة هذه النظرة في سياستنا، التي ازداد تحصّنها بالبيروقراطية اللامسؤولة، مثَّل أيضاً، تهديداً جاهزاً لسعادتنا الإيكولوجية. وهذا رأيـي[14].

وتوجد مجموعة أخرى من النظرات تتقدم إلى الصدارة عندما يرفض المرء القراءة النفعية. وتشترك هذه النظرات مع المذهب النفعي بالجذور العامة في المذهب الطبيعي التنويري. وهي ذات مركزية إنسانية، لكنها تناصر وتدعم فكرة ما من أفكار التحقيق المُرْضي، التعبيري. وفي إحدى القراءات، تبدو الماركسية مثل هذه النظرة. ولا ريب في أن النظريات المختلفة لمدرسة فرانكفورت الأولى، نظريات أدورنو، وهورخايمر، بشكل من الأشكال، وماركوز، بشكل آخر تتلاءَم مع ذلك الوصف. فقد تكون متفائلةً بالنسبة إلى المطمح الإنساني، كما هي

الماركسية، أو متشائمة، كما كان مفكرو مدرسة فرانكفورت. والواقع هو أن أدورنو رأى أن المسألة الإنسانية لا حلَّ لها في التاريخ. ومع ذلك، كان ما تعلّق به متمثِّلاً في فكرة تحقيق تعبيري كامل مُرْضٍ، فيه تتناغم مطالب الخصوصية الحسّية تكاملاً تاماً مع مطالب العقل التصوّري، وفيه يحصل التغلّب على سيطرة المطالب الأولى من قِبَل المطالب الثانية. ويظل هذا معياراً نقدياً، حتى حيثما لا يمكن تحقيقه تحقيقاً كاملاً.

وليس بخفيّ، أني أتعاطف تعاطفاً كبيراً مع هذا الموقف خاصة في تنوعاته "المتشائمة"، حيث يقترب من إقرارٍ واضح بالنزاع بين الخيرات. أما من وجهة نظر الهُويّة الحديثة، كما أفهمها، فتظل هذه النظرة ضيّقة جداً. فهي ما نزال ذات مركزية إنسانية بصورة كلية، وتعتبر جميع الخيرات التي لا تعود إلى القوى، أو التحقيقات الإنسانية مجرَّد أوهام من عصرٍ ولّى. وبذلك تظهر علاقتها بالتنوير الراديكالي. وهذا لا يعني، فقط، أنها قريبة من أي منظور ديني توحيدي، بل يعني أنها لا تتمكن من أن يكون فيها مكان لذلك النوع من استكشاف المنابع العديم المركزية الإنسانية، الذي كان جزءاً مهماً من الفن الحديث، سواء عند ريلكي، مان، إليوت، أو كافكا (Kafka). وقد اضطرت، في النهاية، لأن تقدِّم شرحاً مختزلاً لتلك الاستكشافات، وتربطها بالبحث عن التحقيق التعبيري المُرْضي للموضوع. وبهذا المعنى، هي مرتبطة بالشخصانية.

وحتى لو وضعنا جانباً مسألة التوحيد الديني، يظل اللافت هو أن الأعمال والتجارب الحديثة والمقنعة بعمق والمثيرة والتي بقيت، كانت تلك التي تعدَّت الشخصانية، ومن الأمثلة، نذكر أعمال الخمسة الذين ذكرتهم قبل قليل. والكثيرون من هؤلاء الكتّاب كانوا ضد الفن الشخصاني، وذلك كان جزءاً، في أغلب الأحيان، مشمولاً في معاداتهم للرومنطيقية. ويبدو في نفي كل ذلك بصورة قَبْلية، عملاً اعتباطياً، واعتماداً متطرفاً على ولاءٍ أيديولوجي للتنوير الطبيعي.

وأيضاً، هناك مذهب تعبيري شخصاني شقَّ طريقه ودخل الثقافة المعاصرة، وحدوده تبدو واضحة. وفي الحركة الإنسانية الكامنة في الولايات المتحدة المعاصرة، وفي كتابات أخرى لها فحوى مماثلة، يوجد مجموعة من المُثُل جاءت من المذهب التعبيري الرومنطيقي، وبمقدار كبير، عبر الجذور الأميركية الأهلية،

عند: إمرسن والمذهب التجاوزي، ووولت ويتمان (Walt Whitman). وتمثَّلت الأهداف في التعبير الذاتي، والتحقيق الذاتي، والرضا الذاتي، واكتشاف الأصالة. غير أن المناخ الحاضر مشرَّب بالمذهب الطبيعي أكثر مما كانت منابعه في القرن التاسع عشر.

وأحد الأمور التي استمدّها ذلك المناخ من المذهب الطبيعي التنويري كان وقفة الدفاع عن الطبيعة والرغبة العادية إزاء ما نعتبره مطالب روحية مخادعة، تضع المعايير الخارجية للتقاليد على الرفّ، وتهدِّد بإعاقة نموّه الصحيح وتحققه المُرْضي. وشيء آخر ورثه هو الاعتقاد بالعلم والتكنيك، اللذين لهما، وبشكل طبيعي وخاص، جذور قوية، في الولايات المتحدة. وقد ظهر هذا في الأهمية العظمى التي أضفيت على طرائق الطبّ النفسي والعلوم التي تدعمها، مثل: التحليل النفسي، والبسيكولوجيا، والسوسيولوجيا. وهذان الاثنان، أعني، تبعية بعض المطالب الأخلاقية التقليدية لمتطلّبات الرضا الشخصي، والأمل بأن يتعزّز ذلك بالطب النفسي، كوّنا معاً النقلة الثقافية التي أطلق عليها اسم "انتصار الطب النفسي"[15].

وكما أشار النقّاد، فإن أنماط الحياة التي شجعتها تلك النظرة مالت إلى نوعٍ من الضحالة.

ولأنه لم يسمح لخير ليس بذي مركزية إنسانية، ولا لشيء خارج الخيرات الشخصية لكي يبزّ التحقيق الذاتي، فإن لغة الأخلاق والسياسة مالت إلى الغرق في كلام عن "القيم" شخصاني ولا لون له[16]. فلكي نحصل على معنى "عملنا، طبقتنا الاجتماعية، أسرتنا وأدوارنا الاجتماعية"، نحن مدعوون لطرح أسئلة من هذا القبيل: "بأي طرق تقوَّت أو انتهكت قيمنا، أهدافنا ومطامحنا من قِبَل نظام حياتنا الحاضر؟ وما عدد أجزاء شخصيتنا التي يمكننا أن نبقيها حيةً، وما هي الأجزاء التي نقمع؟ وكيف نشعر نحو طريقة عيشنا في العالم، في أي وقت؟"[17].

غير أن الفهم العادي للتحقيق الذاتي يفترض أن بعض الأشياء مهم جداً للذات، وأن هناك بعض الخيرات أو الأهداف لتوسيعها أهمية لنا، وبالتالي، يمكنها أن توفِّر المغزى الذي تحتاجه الحياة المتحققة تحققاً مَرْضياً. فالشخصانية المتّسقة اتساقاً كاملاً تميل نحو الفراغ أعني: لا يمكن حسبان أي شيء تحقيقاً

مُرْضياً في عالم لا شيء فيه مهم، بالمعنى الحرفي، سوى التحقيق الذاتي المُرْضي.

وعلاوة على ذلك، فإن أولوية التحقيق الذاتي المُرْضي يعيد إنتاج ويعيد تعزيز بعض النتائج السلبية ذاتها، مثل النفعية. فالعلاقات الاجتماعية الحميمة، ظواهر التضامن الخاصة بالمولد، وبالأسرة، وبالمدينة، تحتل مرتبة ثانية. وفيما يأتي نصيحة تتعلق بكيفية التعامل مع أزمة منتصف الحياة، مأخوذة من الكتاب المؤثِّر ذاته المنشور في واسط سبعينيات عام 1970، الذي اقتبست منه، قبل قليل:

"يمكنك أن تأخذ كل شيء معك عندما تنطلق من رحلة منتصف العمر. فأنت تتحرك بعيداً. بعيداً عن مطالب المؤسسات وبرامج الآخرين. بعيداً عن التقييمات والمصادقات الخارجية، بحثاً عن صحة داخلية (باطنة). أنت تخرج من الأدوار وتدخل في نفسك. وإذا أمكنني أن أعطي كل واحدٍ هديّة لينطلق بها في هذه الرحلة، فستكون خيمة. خيمة للمؤقت وغير الثابت. والهدية لها جذور يمكن حملها...

... ومباهج اكتشاف الذات متاحة دائماً. ومع أن الذين نحبهم يدخلون حياتنا ويخرجون منها، فإن القدرة على الحب تبقى ولا تزول"[18].

يمكننا أن نتوصل إلى التحقيق التعبيري المُرْضي بسلوك ذلك الدرب متقيدين بالتحذير التوضيحي الخاص بالشخصانية، في الفقرة السابقة، لكن، في عالم يتصف بروابط وعلاقات متغيّرة، فإن فقدان الجوهر، وتزايد ضيق الروابط، وضحالة الأشياء التي نستعملها تزداد بسرعة. والنتائج العامة تصير مباشرة أكثر مما كانت. ومجتمع ذوي التحقيقات الذاتية التي يزداد اعتبارها ممكنة الإبطال، لا يمكنه أن يحتفظ بالتطابق مع المجتمع السياسي الذي تحتاجه الحرية العامة.

وقد سبر روبرت بيلّا ومشاركوه في تأليف الكتاب عملية زوال ما هو سياسي في الكتاب الذي حمل عنوان: عادات القلب (*Habbits of the Heart*) فأولوية التحقيق الذاتي المُرْضي في أنواعه الطبية - النفسية، يخلق الفكرة المفيدة أن الارتباطات الوحيدة التي يمكن للمرء أن يتطابق معها هي تلك التي تشكَّل إرادياً، وتعزِّز التحقيق الذاتي المُرْضي، مثل "مناطق أسلوب الحياة"، التي فيها يتجمع الناس من ذوي المصالح أو المواقف المشتركة ـ مثلاً، ضواحي التقاعد

في الجنوب، أو العلاقات الرومنطيقية الملغاة[19]. وراء هذه الروابط يقع ميدان العلاقات الاستراتيجية، حيث الاعتبارات النفعية هي الأعلى وهي الحاكمة. ويبدو أن نظرة الطب النفسي تتصوَّر المجتمع نموذجاً من الارتباطات مثل الوالدين من دون شركاء، مثل كيان مفيد جداً لأعضائه عندما يكون في ورطة، والذي لا يشعر أحد نحوه بأي ولاء عندما لا يعود في حاجة[20]. والأخلاق التي تتولّد وراء التحقيق الذاتي المُرْضي وتتعدّاه هي، وبالضبط، أخلاق الإنصاف الإجرائي، الذي يؤدي دوراً كبيراً في النظرة النفعية. ومن الوجهة السياسية، نقول، إن هذا الجزء من "الثقافة المضادّة" يتلاءم تلاؤماً كاملاً مع العالم البيروقراطي النفعي، الذي ظُنّ بأنه سيتحدّاه. لقد عزّزه.

ويمكن أن يكون هناك، أيضاً، فروع أكثر فساداً وتهديداً، في هذه الثقافة. "فانتصار الطبي النفسي" قد يعني أيضاً، تنازلاً عن الاستقلال الذاتي والحرية، إذ إن سقوط المعايير التقليدية مضافاً إليه الاعتقاد بأن التكنيك، يجعل الناس يتوقفون عن الثقة بغرائزهم الخاصة المتعلقة بالسعادة، والتحقيق المُرْضي، وكيف يربّون صغارهم. حالتئذٍ، تستولي "المهن المساعدة" على حياتهم[21]، وهي عملية وصفها فوكو، لكنه لم يشرحها كفاية. كما أن الحركية المتطرفة والطبيعة الوقتية للعلاقات يمكن أن يؤديا إلى تقلّص الشعور بالزمن، وشعور بإقامة قيدٍ زمني ضيّق له ماضٍ مجهول ومستقبل مختصر[22]. غير أنه قيل ما يكفي حول هذا الأمر بغية رسم القضية ضد هذا المذهب التعبيري الشخصاني.

والتحوّل المنطقي سيكون إلى قراءة مضادّة للشخصانية خاصة بهذا النزاع، قراءة فيها محل للخيرات، وليست، وببساطةٍ. مركزَّة على الفرد أو على التحقيق المُرْضي الإنساني، نظرة نقدية للمذهب النفعي وللمذهب التعبيري الشخصاني. غير أن الصعوبة تتمثَّل في أن وجهات نظر من هذا النوع، غالباً ما تكون وحيدة الجانب، فهي لها شكل مجالها الضيّق، وبقعها العمياء الخاصة بها. لذا، فإن كتاب: **عادات القلب** الذي اعتمدت عليه كثيراً، قدَّم نفسه نظرة بسيطة جداً عن حالتنا. فغالباً ما كتب بيلّا ومشاركوه في وضع الكتاب، كما لو أن المسألة الرئيسية هي ما دعوته النتائج العامة. فهم رأوا التهديد الذي يوجهه النفعي الأول، والآن المذهب الفردي التعبيري أيضاً، للحياة العامة. فهم بحثوا عن طرق لاستعادة لغة التزام بكلٍّ أعظم. ومن دون أن يقولوا ذلك، فقد كتبوا كما لو أنه لا توجد هناك،

حقيقةً، مسألة مستقلة تختص بفقدان المعنى في ثقافتنا، كما لو أن استعادة الالتزام بتوكيفيل سوف يحلّ حلاً كاملاً مسائلنا المتعلقة بالمعنى، وبالوحدة التعبيرية، وبفقدان الجوهر والرنين في بيئتنا التي صنعها الإنسان، وبالعالم المتحرر من السحر والأوهام. فحذفت منطقة حاسمة من مناطق البحث والاهتمام.

ويوجد حذف مماثل، لكن بطريقة مختلفة في عمل يورغِنْ هابرماس (Jürgen Habermas) ففي كتابه: **نظرية الفعل التواصلي**[23] (*Theorie des Kommunikativen Handelns*) نراه معاركاً أدورنو لرأيه التشاؤمي الخاص بالحداثة. ورأى هابرماس أن الشعور بنزاعٍ مستحيل بين العقل النفعي والتحقيق المُرْضي التعبيري ينشأ من المفهوم الخاطئ للفاعل. أما أدورنو فظل يعمل بنموذج "نظرية الوعي" الخاص بالفلسفة التقليدية، التي تترجم حالتنا بمفردات علاقة بين الشخص والشيء، بينما الفاعل تشكله اللغة، وبالتالي التبادل بين الفاعلين الذين تنأى علاقتهم عن نموذج الشخص/ الشيء. والآخرون المهمون ليسوا بعيدين عني، فهم يساعدون في تشكيل ذاتي الخاصة [وقد استعار هابرماس مقداراً كبيراً من جورج هيربرت ميد (George Herbert Mead)].

وقد فكَّر هابرماس أن أدورنو، الذي فكَّر بمفردات العلاقة بين الشخص/ الشيء، لا يمكنه أن يترجم تقدّم العقل التنويري إلا بوصفه مشتملاً على السيطرة النفعية المتزايدة للشخص على الشيء. غير أننا حالما نرى أن الفاعلين يتشكلون بالتبادل، نفهم أن العقل، أيضاً، يتقدَّم في بعدٍ آخر، هو البحث العقلي عن الإجماع عبر النقاش.

ولا ريب في أن النموذج الكلامي، عند هابرماس، يوفِّر لنا سبباً لنكون أقل تشاؤماً بالنسبة للديمقراطية وإدارة الذات مما كان أدورنو، لأننا نتمكن أن نرى أن تقدّم السيطرة النفعية على الطبيعة لا يلزم أن تغني نمواً موازياً للسيطرة النفعية على الناس. وهكذا، نجد هابرماس مصوِّباً تقدير أدرنو للنتائج العامة للمذهب النفعي. غير أن السؤال هو: لماذا يجب أن يغيّر ذلك نظرتنا للنتائج التجريبية؟ فالحقيقة المفيدة أن الذات تتشكل عبر التبادل اللغوي (وكما ذكرت في القسم الأول، أنا أوافق، وبقوة أوافق هابرماس على هذه النقطة) لا تضمن لنا، بأي شكل، عدم خسران في المعنى، والتصدّع، وخسران الجوهر في بيئتنا وعلاقاتنا

الإنسانية. فهابرماس، مثل بيلّا وشركائه، يختزل المسألة التجريبية إلى عامة، كما لو أنه يمكن حلّ المسألتين بإحداهما.

وما افتقرت إليه النظرة، هنا، لم يكن مطالب التحقيق التعبيري المُرْضي، فقد حسب هابرماس حسابها ـ فهي لها منطقتها المختلفة من مناطق العقلية الحديثة إلى جانب ما هو عملي - أخلاقي ونفعي - معرفي. فالذي لم يمكن إدخاله في سبكته هو ما كان الفصلان السابقان مشغولين به، أعني، البحث عن منابع أخلاقية خارج الشخص، عبر اللغة التي ترنّ في داخله أو في داخلها، وإدراك نظام موصول بشكل لا ينفصم بنظرة شخصية.

وإن مفهوم هابرماس للحداثة، والمتأثر، جزئياً، بفيبر (Weber)، هو، من هذه الناحية، متفق مع النظرة المنتشرة. فهو يسمح بالقول بوجود معنى سابق للحداثة مفيد أن البشر كانوا جزءاً من نظام أوسع، لكنه يعتبر تطور العقلانية الحديثة بأنها تظهر، وبالضبط، عدم اتّساق تلك النظرة. فقد ميّز بين أنواع العقل المختلفة، والمعنى القديم للنظام صار واقعاً بين الأنواع. والآن يوجد (1) محاولة علمية لمعرفة العالم بوصفه مشيّئاً، أي، بوصفه لم يعد يعتبر بمفردات معانيه عندنا (2) محاولة العقل العملي تحديد ما هو صحيح وحق، و(3) استكشافات للسلامة والصحة التعبيريتين الشخصيتين[24]. غير أنه لا يوجد مكان متَّسق متروك لاستكشاف النظام الذي فيه نوجد، بوصفة محلاً لمنابع أخلاقية، وهو ما كان يقوم به ريلكي، باوند، لورانسن ومان بطرقهم المختلفة راديكالياً. وذلك لا يعود (1) لأنهم لم يحاولوا تشييء هذا النظام، بل العكس. ولا يعود (2) لأن هابرماس كان حائزاً على مفهوم إجرائي للعقل العملي. ولا يعود (3) لأن ذلك يهم التعبير الشخصي. فهو يقع في ثقوب الشبكة وبينها.

ويمكننا أن نعرف الأسباب، وبسهولة. فالمسألة لم تكن مسألة استكشاف نظام "موضوعي"، بالمعنى الكلاسيكي الخاص بواقع يمكن الوصول إليه عموماً. فلا وصول إلى النظام إلا عبر رنين شخصي، لذا، فهو "ذاتي". وهذا هو السبب الذي ذكرته سابقاً، الذي يشرح أن الخطر من النكوص إلى الشخصانية موجود، دائماً، في ذلك المشروع. فيمكن، وبسهولة، أن ينزلق إلى احتفاءٍ بقوانا المبدعة، أو يمكن السيطرة على المنابع وتأويلها بوصفها في داخلنا (باطننا)

واعتبارها ممثِّلةً أساس "التحرّر". غير أن المشروع، في أفضل صورة، وفي كمال، هو محاولة للتغلّب على الشخصانية. وهذا يظل مهمةً مستمرة لا يمكن التخلّي عنها مرةً وإلى الأبد، كما كان حال النظام العام في الأزمنة السابقة. هذا الاستكشاف للنظام عبر الرنين الشخصي لم يكن نصيبه أفضل في مجموعة أخرى من النظرات، وحتى تلك التي هي مضادّة للشخصانية، وبشكل أقوى من النظرات التي درسناها، قبل قليل. فهناك نظرات، مثل تلك التي كانت عند أتباع ليو ستراوس (Leo Strauss) انتقدت التحوّل الحديث كله في شكلية، النفعي المتحرِّر والتعبيري الرومنطيقي.

وإن ظواهر التعاطف مع هذا النمط من النظرات محدود وضيّق، وقراءاتها للمظاهر المختلفة للهُوية الحديثة لا تجتذب التعاطف معها. والرؤية الأخلاقية العميقة، والمنابع الأخلاقية الأصلية الحقيقية التي استشهد بها واستحضرت في المطمح للعقل المتحرِّر أو التحقيق التعبيري المُرْضي أغفلت وأهملت، ووضعت الدافع الأقل لفتاً وإثارة للإعجاب في المقدِّمة ـ مثل الكبرياء، التحقيق الذاتي المُرْضي، والتحرر من المعايير الملزمة. فغالباً ما صارت الحداثة تُقرأ من خلال فروعها الأقل إثارة للإعجاب، والأتفه[25].

غير أن هذا تحريف. فإن أتفه الأشكال وأكثرها ذاتيةً، في الحركة الإنسانية الكامنة، في الولايات المتحدة، اليوم، لا تستطيع أن تقدِّم لنا مقياس الطموح إلى التحقيق المُرْضي التعبيري، كما نجده، مثلًا، عند غوته وأرنولد. وحتى أتفه المظاهر قد يعكس أكثر مما يمكننا أن نرى بلمحة عين. وقبل كل شيء علينا أن نتجنب خطأ إعلان تلك الخيرات غير صحيحة، أعني، تلك التي طلبها يؤدي إلى نتائج محتقرة أو كارثية. فالبحث عن التحقيق الشخصي المُرْضي قد يضيِّق الحياة ويجعلها تافهة ومن دون جوهر، وقد تقطع أساسها في النهاية، كما ذكرت، أعلاه. غير أن ذلك، بذاته، لا يبين أن التحقيق المُرْضي الشخصي ليس بخير. فما يبيّنه هو، وفقط هو، أنه يحتاج لأن يكون جزءاً من "رزمة" يجب البحث عنها في داخل الحياة التي تستهدف خيرات أخرى، أيضاً. وهذا يمكن أن يكون أساساً لمعضلة قاسية، تواجه فيها مطالب التحقيق المُرْضي تلك الخيرات الأخرى ـ وهي معضلة يمر بها، في زمننا، آلاف الذين واللواتي مارسوا الطلاق أو اقتربوا من ممارسته، على سبيل المثال. غير أن المعضلة لا تبطل الخيرات المنافسة. على العكس، هي تفترضها وتستلزمها.

كنت أنظر في قراءات مختلفة للنزاع الجدلي حول المذهب النفعي: من وجهتي نظر العقل المتحرِّر والمذهب التعبيري الشخصي، وبعد ذلك، عبر نظرات بعض الكتّاب الذين احتضنوا الشخصانية، بوضعهم المسألة التجريبية تحت الأخلاق والسياسة. وأخيراً عبر آراء ناقدة للتحول الحديث كله، مع رفضها لنظام المعاني الكوني والعام. ورأيـي هو أن جميع تلك الآراء ضيّقة جداً. فجميعها متعجِّلة جداً ونابذة، في إنكارها وجود خيرات معينة، تنشأ صحتها وتظهر، كما أريد أن أقول، إذا قام الإنسان ببحث وثيق خاص بالهُويّة الحديثة، كما نشأت وتطوَّرت. وعلاوة على ذلك، هي تلك الخيرات التي نعيشها نحن الحديثين، حتى الذين يظنون أنهم ينكرونها: مثل العقليين المتحرّرين الذين ما زالوا مربكين في معضلاتهم الشخصية مع عونٍ من أفكار، مثل التحقيق المُرْضي، ومثل الحديثين المضادّين الذين يستحضرون الحقوق، المساواة، الحرية الذاتية المسؤولة والتحقيق المُرْضي في حياتهم السياسية والأخلاقية.

غير أن الذي نشأ من تلك النظرة السريعة هو القول، إنه، بالرغم من أنها نظرات ضيقة، بأشكال مختلفة، ورفضت خيرات مختلفة، فإن صنفاً بدا أنه، وبصورة خاصة كان الهدف السيئ الحظ، لها جميعاً، وذلك ما دعوته استكشاف النظام عبر الرنين الشخصي. فهو يدخل في جميع الشِّباك. فالاستثناء هو أوسع مما ذكرت. فلم أذكر فيبر، والسبب الرئيسي يَمْثُلُ في أني أملك نقوداً قليلة جداً لنظريته. فنظرة فيبر تمثّل إحدى أكثر النظرات عمقاً وتبصّراً، في رأيـي، لأنها تشتمل على معنى حيّ للنزاع بين الخيرات، هذا في حدّها الأدنى. وفيبر نفسه، وتحت تأثير تأويل شخصاني لنيتشه، لم يعد لديه مجال لذلك الاستكشاف.

وتلكم كانت فجوة رئيسية. إذ لم يقتصر الأمر على فن الوحي المفاجئ، فن القرنين السابقين الذي أخفق في نوال ما يستحق عبر ذلك الإبعاد فنحن، الآن، نعيش في عصر يكون فيه نظامُ معانٍ كوني، ويمكن الوصول إليه من العموم أمراً مستحيلاً. والسبيل الوحيد الذي به نتمكن من استكشاف النظام الذي نحن فيه بهدف تعريف منابع أخلاقية، هو عبر ذلك الجزء من الرنين الشخصي. ولا يصدق هذا على فن الوحي المفاجئ وحده، بل يصدق على الجهود الأخرى، في الفلسفة، في النقد، التي تحاول أن تقوم بالبحث ذاته. ومع أن هذا العمل ليس له أي صفة من نوع الوحي المفاجئ، وهذا واضح، فإنه يدخل في ذات الصنف.

وقد سعيت، طيلة الوقت، أن أجد لغة توضح المسائل، فوجدتها في صورٍ ذات رنين شخصي عميق، مثل "الوحي المفاجئ"، "المنابع الأخلاقية"، "التحرّر"، "التعزيز"، وصور أخرى. فهذه صور مكّنتني من أن أرى بوضوح أكبر مما كنت أرى من قبل. ويمكن أن تكون، بحسب اعتقادي، الأفكار المنشّطة لعملٍ ذي وحي مفاجىء إلا أن ذلك يتطلّب نوعاً آخر من القدرة. فالعمل العظيم ذو الوحي المفاجئ يمكنه أن يضعنا على تماسّ مع المنابع التي تنقرها. فهو يمكنه أن يحقق التماسّ. فالفيلسوف أو الناقد قد يعمل من دون براعة ويشكل الصور، عبرها، هو أو شخص آخر قد يفعل كذلك، في يوم من الأيام. فالفنان مثل سائق سيارة سباقٍ، ونحن الميكانيكيون في الخلف، باستثناء كون الميكانيكيين، في هذه الحالة، لهم أربعة إبهامات، وليس لديهم سوى معرفة غامضة بالأسلاك، أقل من السائقين. والفكرة الرئيسية في هذه المماثلة تتمثّل في أننا نخدع أنفسنا إذا كنا نظن أن اللغة الفلسفية أو النقدية، ولتلك الأسباب، هي عويصة ومتحرّرة من الدلالة الشخصية أكثر من لغة الشعراء أو كتّاب القصص. فالشخص لا يسمح للغة تتهرَّب من الرنين الشخصي.

ونحن، إما أن نستكشف هذه المنطقة بمثل تلك اللغة أو نكفّ عن ذلك، وبشكل مطلق. فذلك هو سبب كون إبعاد هذا النوع من الاستكشاف له نتائج أخلاقية مهمة. أما المنافحون عن العقل المتحرِّر أو التحقيق المُرْضي الشخصي فيتقبّلون تلك النتائج بسرور. فليس هناك منابع أخلاقية لكي تُستكشف. ونقّاد الحداثة الراديكاليون المتطرفون يتوقون كثيراً للأنظمة العامة القديمة، وبصورة شخصية الرؤى الدلالية إلى الشخصانية المحضة. وكذلك، فإن الأخلاقيين الصارمين أرادوا أن يحتووا تلك المنطقة المظلمة الخاصة بما هو شخصي، ومالوا، أيضاً، إلى منع كلي لجميع مظاهرها، سواء أكانت شخصية أم استكشافية. فقد اعتقد بأن الأخلاق تتميّز عن كل ذلك، وهي مستقلة عنه، وهي ملزمة بشكل لا سبيل إلى تجاهله. وكانت إحدى الطرق التي عملت على وضع هذا الرأي متمثّلة في تبنّي مفهوم إجرائي للأخلاق. وكانت نظريتا هابرماس وهير (Hare) من هذا النوع، مثلاً. ويمكن إجراء احتواء مثيل عن طريق نظرة ثيولوجية ما. فأوامرنا تأتي من عند الله، ويمكننا أن نهمل ونجعل الحساسية الشخصية ثانوية أو في مرتبة أدنى.

غير أن درساً للهُويّة الحديثة لا بدَّ من أن يجعل الإنسان غير راضٍ بجميع تلك المواقف والنظريات. فليست المسألة مسألة أن المعايير الأخلاقية الأساسية للحداثة الخاصة بالحقوق، والعدالة، وعمل الخير، تعتمد على ذلك الاستكشاف، لأنها تعتمد على الخيرات التي لا نتمكن من الوصول إليها عبر حساسيتنا الشخصية. غير أن ثمّة مسائل حياتية أخرى مهمة لا نتمكن من حلّها إلا بذلك النوع من التبصّر، مثلاً، لماذا يهمّ، وماذا يعني أن يكون هناك بيئة إنسانية ذات رنين عميق، وأكثر من ذلك، أن يكون هناك وشائج بعمق زمني والتزام. هذه أسئلة لا نتمكن من توضيحها إلا باستكشاف الحالة الإنسانية، وطريقة وضعنا في الطبيعة وبين الآخرين، بوصفها محلاً للمنابع الأخلاقية. ولما كانت علاقاتنا العامة الخاصة بالأسرة، الإيكولوجيا، وبالمدينة، أيضاً، قد تمَّ تدميرها أو كَنْسُها، فإننا بحاجةٍ إلى لغات رنين شخصي لإحياء الخيرات الإنسانية الفاصلة، لنا، من جديد.

وليس هذا الاستكشاف مهماً لعلاقته التجريبية، فقط. فهو يساعد كثيراً على درء النكبات الإيكولوجية، إذا استعدنا الشعور بالمطلب الذي يفرضه علينا محيطنا الطبيعي وبرّيتنا. فالانحياز الشخصاني الذي يجعله مذهب المنفعة وإيديولوجيات التحقيق الشخصي المُرْضي أمراً لا مهرب منه، يجعل ذكر الحالة، هنا، أمراً مستحيلًا. فقد بيّن ألبرت بورغمان[26] مقدار ما صيغ من الحجج للضبط الإيكولوجي والمسؤولية، بلغة أنثروبولوجية. فقد كشف عن أن الضبط بالقيود ضروري للخير والسعادة الإنسانيتين. هذا صحيح ومهم بما فيه الكفاية، لكنه لا يغطي القصة كلها. فهو لا يصف المدى الكامل لمؤسساتنا، هنا. فوسطنا الأيديولوجي يؤلِّف حقل قوة فيه تميل العقائد ذات الأهداف المختلفة إلى الانسجام.

فقراءة ريلكي، مثلاً، تعني الحصول على صياغة لوالدنا، ولمؤسساتنا القوية، وأن العالم ليس مجموعة من الأشياء لاستعمالنا، فهو له مطلب علينا. وقد عبَّر ريلكي عن ذلك المطلب في صور "الثناء"، و"صنع الداخل"، ما يعني مطلب الانتباه، الفحص المتأنّي، واحترام الموجود. وبالرغم من أننا كائنات لغوية، فإن ذلك المطلب ليس متمثّلاً في التحقيق الذاتي المُرْضي. فهو ينبعث من العالم. ويصعب التوضيح في هذا الميدان، لأننا غارقون، وبعمق، في لغة،

رنين شخصاني. غير أن شيئاً مهماً جداً لنا قد تمَّت صياغته، هنا، عبر أحادية الجانب المتلمسة الطريق والمتصدِّعة. والإعلان عن كل هذا النوع من التفكير الخالي من الهدف معناه صنع جرحٍ عميق من قِبَل الذات.

4.25

لقد بحثت في النزاع حول المذهب النفعي، بشكل مطوَّل، لأنه كان في مقدِّمة نقاشات الحداثة لقرنين من الزمان. وقد كان قصدي أن أوضح الهُويّة الحديثة عبر توفير قراءة للنزاع الذي فيه، وفَّرت السباق، وآمل أن تكون قد تحققت فائدة من ذلك. والذي نشأ وظهر هو منظور نقدي لمعظم التأويلات السائدة لكونها ضيقة جداً، ولإخفاقها في الإقرار الكامل بتعدّدية الخيرات، وبالتالي، تعدّدية النزاعات والمعضلات التي ولّدتها.

ونقول أيضاً، إن ما ظهر في ذلك البحث وفي الفصول السابقة هو طريقة تخندق الأنواع المختلفة من العمى الانتقائي وتفاقمها بالاعتبارات والنقاشات الفلسفية. وكما كنا رأينا عند ديكارت ولوك، فإن القوة المتطورة للعقل المتحرِّر وذي المسؤولية الذاتية مالت إلى الإقرار بنظرة عن الشخص بوصفه ذاتاً غير متموضعة وواضحة. وهذه يمكن فهمهما من منظور واحد، أعني: أنها تشتمل على قراءة لموقف التحرّر، الذي فيه نشيىء مظاهر وجودنا وندخلها في أنطولوجيا الشخص، كما لو أننا، وبالطبيعة، قوة منفصلة عن كل شيء فينا، نفس غير متجسدة (ديكارت) أو قوة واضحة تعيد صنع الذات، أو كائن عقلي محض (كَنْتْ). لذا، فإن الموقف الفكري قد أجيز أقوى إجازة أنطولوجية.

غير أننا نقول، إنه، مهما كانت الحركة مفهومة، فإنها خاطئة. لم يتوفَّر لي المجال لكي أتتبَّع ذلك هنا، غير أن الكثير من الفلسفة المتبصِّرة، في القرن العشرين، مضت إلى شجب تلك الصورة، صورة الشخص المتحرِّر[27]. وما يهم ملاحظته، هنا، هو أن تلك ليست بالنظرة الخاطئة إلى القوة الفاعلة، وليس إلا. فهي ليست بلازمةٍ، إطلاقاً، كسند داعمٍ للعقل وللحرية المسؤولين مسؤولية ذاتية. فتلك المُثُل يمكنها أن يكون لها صحّتها (مهما كانت محدودة من قِبَل الآخر)، وفعلاً، هي لها تلك الصحة. ونحن يمكننا أن نظل مدركين لتطور تلك

القوة (ضمن حدود ملائمة) بوصفها تحقيقاً للحداثة مهماً، حتى عندما ننزع تلك الأنثروبولوجيا غير الصحيحة.

وعلى كل حال نقول، إن المسألة ضد الشخصانية المتحرّرة يجب أن تتجدَّد دائماً، وأيضاً للفهم بأن هذه المسألة لا توهن وتبطل العقل والحرية المسؤولية ذاتياً (بالرغم من تحديد مداهما)، وكل ذلك يمثل إحدى الحقائق الخاصة بتوزيع عبء النقاش والمحاججة. وطريقة سير الجدال هي عادة ما تكون ميسَّرةً جداً لكي تحوله إلى معسكرين. ففي جانبٍ، هناك معتنقو المُثُل العليا الخاصة بالعقل والحرية المسؤولون مسؤولية ذاتية، الذين يشعرون أن عليهم أن يعتمدوا الأنثروبولوجيا المتحرِّرة. وغالباً ما يحصل ذلك عبر الارتباط بإبستمولوجيا تجريبية حسية قدرتها الكلية والشاملة تفترض مثل نظرة لوك الخاصة بالشخص[28]. وفي الجانب الآخر نجد المحتجين ضد تلك النظرة المجفَّفة، الذين شعروا أن عليهم أن يرفضوا رفضاً كاملاً تلك المُثُل، مُثُل العقل والحرية.

وبطريقة مماثلة - يمكن فهمهما لكنها غير صحيحة - نقول، إن التنوير الراديكالي أقرَّ بفلسفة تنكر التقييم القوي، وبطريقتها تقول إن قوة الخيال المبدع المتطورة مالت إلى إضفاء لون على فلسفات التعبير الذاتي الشخصي. وهذه، بدورها، ولَّدت جدالات استقطابية فيها ضاعت الأفكار المتبصِّرة المهمة.

كل ذلك يشير إلى الأهمية الحاسمة لأنواع التي ذكرتها، أعلاه، والتي حاولت أن تخرجنا من المفاهيم السابقة التي انزلقنا فيها بسهولة، وإنشاء وتطوير أنثروبولوجيات عن الحرية المتموضعة.

أما منطقتا التوتّر الأخريان اللتان ذكرتهما في البداية فليستا بمعروفتين كالتي كنت أنظر فيها. فخطوطهما المحيطة لا تتَّضح إلا من خلال صورة الهُويّة الحديثة التي كنت أرسمها.

والأولى التي ذكرتها، أولاً، اشتملت على المسألة الخاصة بالمنابع. ولم يبدُ وجود أي نزاع مهم هناك. فقد اتفقنا اتفاقاً جيداً، عبر خلافات كبيرة تتعلق بالاعتقاد الثيولوجي والميتافيزيقي، حول مطالب العدالة، عمل الخير، وأهميتهما. فكانت هناك اختلافات شملت، فيما شملت، الإجهاض الذي كان

أكثر المسائل مناقشةً صريراً وحدّة. غير أن الندرة النادرة جداً لتلك الحالات والمسائل، التي أسهمت بحدّتها، هو شهادة بليغة على الاتفاق العام. ولكي نرى مقدار ما شمل إجماعنا، لا نحتاج إلا أن نقارن أي نوع في ثقافتنا بالمعتقدات الأساسية المعتقد بها سابقاً أو خارجها: يمكننا أن نفكّر، على سبيل المثال، بالتعذيب القضائي، أو التشويه والتمثيل لجرائم سرقة، أو العنصرية المعلنة (مقابل الخفيّة وغير المعلنة).

لذا نقول، لمَ القلق لاختلافنا حول الأسباب، ما دمنا متوحّدين حول المعايير؟ فالمسألة ليست مسألة اختلاف. المسألة هي مسألة أي منابع يمكن أن تدعم التزامنا الأخلاقي البعيد المنال بعمل الخير وبالعدالة.

في جدالاتنا العامة، قُدِّمت المعايير التي هي متشدِّدة وصارمة بشكل غير مسبوق، بالنسبة إلى تلك المعايير ولم يحصل تحدّيها علانية. فالمطلوب منا أن نهتم بحياة جميع البشر وسعادتهم على وجه البسيطة، نحن مدعوون لزيادة العدالة الدنيوية بين الشعوب، ونحن اشتركنا بالإعلانات العالمية للحقوق. طبعاً، حصل التملّص من تلك المعايير. وطبعاً، نحن اشتركنا بقبولها بمقدار كبير من الرياء والتحفظ الفكري. والذي ظلَّ هو أنها المعايير المقبولة عموماً. وهي تحرِّك الناس وتدفعهم، من وقت لآخر، إلى العمل. ـ كما في الحملات التلفزيونية الواسعة من أجل الخلاص من المجاعة أو في حركات، من قبيل، الخدمة المؤقتة السريعة (Band Aid).

وبمقدار ما ننظر تلك المعايير إلى تلك المعايير نظرة جدّية (وهذا يختلف من شخص لآخر)، نسأل، كيف تُختبر؟ يمكن الشعور بها بأنها مطالب أولية، معايير نشعر بعدم كفايتها، رديئة، أو الشعور بالذنب للإخفاق في تطبيقها. ولا شك في أن الكثير من الناس، وربما جميعنا يختبرها بتلك الطريقة، أحياناً. أو ربما يمكننا أن نشعر "بالعلوّ"، عندما نلبّيها، أحياناً، من شعور بجدارتنا أو، وهذا محتمل، من الخلاص المؤقت من الشعور الهامشي، لكن الضاغط: الذي نشعر به لإخفاقنا في تلبيتها. غير أن الأمر يكون مختلفاً عندما نتحرك بشعور قوي بأن الكائنات البشرية تستحق، وبشكل بارز تستحق المساعدة أو المعاملة بالعدل، وبشعور بكرامتهم أو قيمتهم. وهنا نتوصَّل إلى التماسّ مع المنابع الأخلاقية التي كانت، في الأصل، في أساس تلك المعايير.

وكما كنا رأينا، تلك المنابع متعددة. غير أنها تشترك بأنها تقدِّم تأسيساً إيجابياً من هذا النوع. والفكرة المسيحية الأصلية عن الحب الأخوي اللاأناني (agapē) عنت حب الله للبشر الذي له علاقة بصلاحهم كمخلوقات (وليس علينا أن نقرِّر ما إذا كان الحب حصل لأنهم صالحون وخيّرون أم كانوا عكس ذلك). فالبشر يشتركون في هذا الحب عبر النعمة الإلهية. وهناك تأكيد ربّاني على المخلوق يمكن التقاطه في العبارة المتكرّرة في سفر التكوين 1 حول مرحلة الخلق: "ورأى الله أنه خير". فالحب الأخوي اللاأناني لا ينفصل عن مثل "رؤية الخير" هذه.

وقد أدخلت الأفكار العلمانية المختلفة التي قالت شيئاً شبيهاً. وهكذا، وجدنا المذهب الطبيعي التنويري، وكما ذكرنا سابقاً، مدفوعاً بشعور هو أنه برفض الدين فإنه سيكون، ولأول مرة، منصفاً لبراءة الرغبة الطبيعية، وأنه يجابه الافتراء الضمني في المبادئ الزهدية.

فالمنابع القوية تحتاج لمعايير عالية. وذلك، لأنه يوجد ما يُفسد أخلاقياً، وهناك خطر، في إبقاء المطلب، وببساطة، قائمٌ على الشعور بواجب لم يُنفَّذ، وعلى الشعور بالذنب، أو مقابله، وهو الرضا الذاتي. فليس الرياء بالنتيجة السلبية الوحيدة. فالأخلاق بوصفها عمل الخير عند الطلب، تربّي شجباً ذاتياً عند الذين يقصّرون، ونقصاً في دوافع التحقيق المُرْضي الذاتي، وهو ما يعتبر عقبات كثيرة في سبيل تحقيقنا المعيار، تنشئها الأنانية. وقد استكشف نيتشه ذلك بقوة كافية ليبيّن أن الزخرفة عقيمة ولا نفع منها. والحق يُقال، إن تحدّي نيتشه كان مشاداً على بصيرة عميقة. فإذا كانت الأخلاق لا تتعزّز إلا سلبياً، حيث لا يكون هناك عمل خير معزَّز بتأكيد على المتلقّي ككائن ذي قيمة، عندئذٍ، تكون الشفقة مدمِّرةً للمعطي ومحطَّةً من قدر المتلقّي، وأخلاق عمل الخير لا يمكن الدفاع عنها. لقد كان تحدي نيتشه، على المستوى العميق، لأنه كان يبحث، بالضبط، عن ما يمكن أن يطلق مثل ذلك التأكيد على الوجود. وكانت نتيجته المضطربة تفيد أن أخلاق عمل الخير هي التي تقف معترضة طريقها. ولا يكون نيتشه مخطئاً إلا إذا كان هناك محبة للآخرين ولاأنانية (agapē) ، أو إحدى الأفكار العلمانية التي تخلفها.

وثمَّة نتائج أخرى لعمل الخير المطلوب لم يستكشفها نيتشه. فالشعور بعدم

الجدارة الخطر يمكنه أن يؤدي، أيضاً، إلى إبراز الشرّ في الخارج، فما هو رديء، وفاشل نجدهما عند بعض الناس أو المجموعات. ضميري مرتاح لأني أعارض كل ذلك، لكن، ماذا أستطيع أن أفعل؟ فهي تقف في طريق عمل الخير الشامل، فيجب التخلّص منها. فذلك يصير ضاراً وساماً في أطراف الطيف السياسي، بالشكل الذي استكشفه دوستويفسكي لأعماق لا تُضاهى.

وفي أيامنا، كما في أيامه، انساق الكثير من الشبّان والشابات إلى التطرّف السياسي، وحدث ذلك بسبب أحوال عسيرة أحياناً، وأيضاً، للحاجة إلى إضفاء معنى على حياتهم. وبما أن فقدان المعنى غالباً ما يكون مترافقاً مع شعور بالذنب، فإنهم أحياناً، يستجيبون لأيديولوجيا قوية، فيها يستعيد المرء شعوراً بالتوجّه، وشعوراً أيضاً بالنقاء، عبر الانخراط في معارضة عنيدة لقوى الظلام. وكلما كانت المعارضة أكثر عناداً، وأكثر عنفاً، يصير الاستقطاب مطلقاً، ويصير الشعور بالانفصال عن الشرّ، والنقاء أعظم. وكتاب دوستويفسكي: الشياطين (*Devils*) هو إحدى الوثائق الكبرى، في الأزمنة الحديثة، لأنه رفع الغطاء عن الطريقة التي تستخدمها الأيديولوجيا والحب الشامل لتغطية كراهية حارقة، موجهة إلى الخارج، إلى عالمٍ غير متجدِّد، ومؤلِّدة خراباً وطغياناً.

والسؤال الذي ينشأ من كل ذلك هو ما إذا لم نكن نعيش متعدّين وسائلنا الأخلاقية في ولائنا لمعاييرنا الخاصة بالعدالة وعمل الخير. فهل لدينا طرق لرؤية الخير ما تزال موثوقة منا، وتكون قوية بما يكفي للاحتفاظ بتلك المعايير؟ فإذا كان الجواب بالنفي، فسيكون الأشرف لنا والأكثر حكمةً منا أن نعمل على جعلها معتدلة. وتتصل بذلك المسألة التي طرحتها باختصار، في الفصل التاسع عشر، وتعود. فهل الخير الذي يراه الطبيعي الذي يعتمد على رفض افتراء الدين ضد الطبيعة، هو طفيلي، وبشكل جوهري؟ وهذا قد يكون بمعنيين هما: ليس فقط، لكونه يستمد تأكيده عبر رفض نفي مزعوم، وإنما، أيضاً، لأن النموذج الأصلي لخيره الشامل هو محبة الآخرين واللاأنانية فكيف يمكنه أن يحيا بعد زوال الدين الذي يكافح لإلغائه؟ فهل يمكن بزوال "الافتراء" أن يستمر التأكيد أو الإثبات؟

ويمكن أن يطرح السؤال بشكل آخر، باتّباع النقاش في القسم 6.23 فربما كان التأكيد التنويري الأصلي واثقاً، ومؤسساً على رؤية للطبيعة مثالية ولاحقة

لاعتبارات القضاء والقدر. غير أن السؤال هو: هل يمكن استبقاء ذلك التأكيد في مواجهة فهم المعاصر المابعد شوبنهوري للأعماق المظلمة للدافع الإنساني؟ فهل توجد قوة تغيّر المظهر للتمكن من رؤية تلك، كخير، من دون أن ندفع الثمن النيتشوي؟

أو نقول، هل يجب تصوّر عمل الخير، في المطاف الأخير، كواجب، نحن مدينون به لأنفسنا، وتتطلّبه كرامتنا كحديثين عقلانيين متحررين، بغض النظر عن جدارة (أو عدم جدارة) المتلقّين؟ وبمقدار ما يكون ذلك كذلك، كم نقترب من العالم الذي صوّره دوستويفسكي، الذي فيه أفعال عمل الخير تعابير عن الاحتقار والكراهية؟

وربما أمكن طرح سؤال آخر هنا، أيضاً. هل تأكيد الطبيعي مشروط برؤية للطبيعة الإنسانية في حال امتلائها صحةً وقوة؟ وهل يدفعنا إلى مساعدة المعطوبين، مثل المعوّقين عقلياً، الذين يموتون بلا كرامة، والأجنّة المصابين بعيوب جينيّة؟ وربما أجاب أحد بالقول إن ذلك لا يدفعنا، وأن ذلك يمثِّل نقطةً لصالح المذهب الطبيعي، وقد لا يكون من الواجب بذل جهود وهدرها في تلك الحالات التي لا رجاء فيها. غير أن سيرة حياة الأم تيريزا (Mother Teresa) أو جان فانييه (Jean Vanier) تشيران إلى نموذج مختلف، ناشيء من الروحانية المسيحية.

وبوضوح أقول، إني لست حيادياً في طرح تلك الأسئلة. ومع أني امتنعت (جزئياً للكياسة، ولكن، وعلى الأكثر، لنقصٍ في الحجج) عن الإجابة عنها، فإن القارىء قد يظن أن حدسي هو نحو التأكيد، وأني أعتقد أن المذهب الإنساني الطبيعي معيوب من تلك النواحي، أو أقول بشكل أفضل، إنه مع عظمة قوة منابع الطبيعي، فإن الطاقة الكامنة لنظرة دينية توحيدية أعظم. بشكل لا يُضاهى. وقد صاغ دوستويفسكي هذه النظرة بأفضل مما أستطيع، هنا.

غير أني أدرك بوجود أسئلة محدَّدة يمكن طرحها في الاتجاه الآخر، أيضاً، وتوجَّه إلى النظرات الدينية التوحيدية. فلم يكن هدفي، وما يزال، أن أسجِّل نقاطاً، وإنما تحديد تلك السلسلة من المسائل الدائرة حول المنابع الأخلاقية التي يمكنها أن تحتفظ وتستبقي التزاماتنا المعلنة على نطاق واسع، بعمل الخير وبالعدالة. وقد حصل سدّ لهذه السلسلة كلها من قِبَل أخلاق الميتا الإجرائية

السائدة، التي جعلتنا نرى هذه الالتزامات من خلال موشور الواجب الأخلاقي، مما جعل وجهها السلبي هو السائد والناتئ[29]، ودفع المنابع الأخلاقية بعيداً عن النظر. غير أن الصورة التي قمت برسمها عن الهُويّة الحديثة أعاد تلك السلسلة إلى المقدِّمة.

5.25

أريد الآن، أن ألقي بنظرة مختصرة على المنطقة الثالثة. فما نشأ من مناقشة نقد المذهب النفعي كان الحاجة إلى إدراك تعدّدية الخيرات، وبالتالي، النزاعات، في معظم الأحيان، التي مالت نظرات أخرى إلى حجبها عبر إزالة شرعية إحدى الخيرات في النزاع. ويمكن للنفعيين أن يتجاهلوا التكاليف اللازمة في التحقيق المُرْضي التعبيري، أو في قطع الروابط مع الطبيعة، لأنهم لا يعترفون بها. ونقّاد الحداثة كانوا رافضين لتلك الخيرات، لأنها وهم شخصاني. أما المنافحون عن التحقيق المُرْضي الشخصي فلم يسمحوا لشيء أن يقف ضد "التحرير".

والبحث الذي أتممناه، قبل قليل، الخاص بمنابع عمل الخير، أوصلنا إلى نزاع حاسم تمَّ استكشافه، بطرق مختلفة، من قِبَل نيتشه ودوستويفسكي، أعني: مطالب عمل الخير تكلِّف تكاليف عالية في مجال الحب الذاتي والرضا الذاتي، مما قد يتطلَّب، في النهاية، أن يكون الثمن الذي يُدفع دمار الذات أو العنف. والحق يُقال، كان هناك بعض الوعي بذلك، ولبعض القرون، في ثقافتنا. فالثورة الطبيعية ضد مطالب الدين الزهدية، والرفض السابق للمسيحية من قِبَل أفراد منفصلين (discreet)، باسم الوثنية عكست جزئياً، على الأقل، الإدراك بأن تكاليف عالية جداً كانت مطلوبة.

وفي أيامنا، ازدادت صياغة النزاع من قِبَل كتّاب اعتمدوا على نيتشه. وكانت إحدى الأفكار الرئيسية والمهمة التي يمكن أن يقع عليها المرء في كتابات ميشال فوكو الناضج هي فهم الطريقة التي بها تصاغ المُثُل العليا الأخلاقية والروحية، وتنسج مع الاستقصاءات وعلاقات السيطرة. وقد صاغ وليام كونولّي (William Connolly) هذا المظهر من فكر فوكو بشكل ملائم جداً[30]. كما أسهم النقد النَّسوي المعاصر إسهاماً كبيراً في ذلك الفهم، وذلك بإظهاره كيف ستبعد بعض مفاهيم الحياة الروحية النساء، وتعيّن لهن مكاناً أدنى، أو تبعيّة[31]. والشعور بأنه

في هذا وفي طرق أخرى يمكن للخيرات المفرطة أن تخنقنا أو تقمعنا، كان أحد الدوافع لثورة الطبيعيين ضد الدين والأخلاق التقليديين، كما ذكرت في القسم الأول (في الجزئين 2.3، 3.3).

وإني أرى أن حقيقة عامة تنشأ من جميع تلك الأمثلة، مفادها أن المُثُل والمطامح الروحية العليا هي أيضاً، تهدِّد بوضع أعباء ساحقة على البشرية. فالرؤى الروحية العظمى للتاريخ الإنساني، كانت أيضاً، كؤوس القربان، أسباب تعاسة لا توصف ووحشية. فمنذ بداية القصة الإنسانية، ارتبط الدين تكراراً، وهو صلتنا بالأعلى، بالتضحية، وبالبتر، كما لو أن شيئاً يخصنا يجب تمزيقه أو التضحية به، إذا وجب علينا إرضاء الآلهة.

ذلك موضوع قديم، تمَّ استكشافه استكشافاً جيداً من قِبَل مفكري عصر التنوير، خاصة، من أصحاب ما دعوته النظرة "اللكوريشية الجديدة" (الجزء 3.19).

غير أن الدين لم يكن خاتمة القصة المحزنة. فمجاعة خاركوف (Kharkov) وميادين القتل كانت مملوءة بالملحدين في محاولة لتحقيق أسمى المُثُل العليا للكمال الإنساني.

إذاً، يمكن للمرء أن يقول، إن الخطر يلازم الدين، أو الأيديولوجيات الألفية المشابهة للدين في تقديمها العاطفة الأخلاقية على الدليل الصلب. فما نريد هو مذهب إنساني متَّزن وغير مسرف وعلماني وذو عقلية علمية.

غير أنه، بالرغم من ثراء الموقف اللوكريشي (Lucretian)، الذي لم يستكشف استكشافاً كاملاً بعد، فإن هذا يبدو مبسَّطاً جداً. والسبب يَمْثُلُ في الفرق الحاسم بين المنظور الذي كنت أستكشفه، هنا، وأشكال النقد المختلفة، الطبيعية منها والنيتشوية للتضحية الذاتية. وعلى نحوٍ مميَّز، فإن تلك تعتبر نتائج التضحية الذاتية للمطمح الروحي بمنزلة شجب لهذا المطمح. فهي تقترف ما أعتقد أنه خطأ رئيسي للاعتقاد بأن الخير باطل إذا كان يؤدي إلى الآلام والدمار.

وهكذا، افتكر المذهب الطبيعي التنويري أنه كان شاجباً المسيحية بإظهاره

تكاليف الزهدية أو النسك، وغالباً ما صوَّر نيتشه "الأخلاق" بأنها حسد، أو وسيلة الضعفاء، أو الحنق، مما يفقدها ولاءنا[32]. وبدا فوكو زاعماً (كما أعتقد) بأن الحياد مستحيل، الحياد الذي لا يقرّ بمطالب ملزمة.

غير أني ناقشت وقلت، إن تلك الطريقة في التفكير خاطئة، وبعمق هي خاطئة. ولا يقتصر الأمر على بعض المُثُل العليا ذات الطاقة التدميرية يمكن أن توجَّه إلى خيرات حقيقية، فالحق يُقال، إن بعضها هي كذلك. أما أخلاق أفلاطون والرواقيين فيمكن شطبها بوصفها مجرد وهم. وغير المؤمنين، حتى هؤلاء، سيشعرون بجاذبية قوية نحو الإنجيل، وسوف يفسّرونه بشكل مدني دنيوي، هذا إن لم ينبذوه. وبوصفهم مسيحيين، وما لم يكونوا مسجونين في كفاية ذاتية عمياء، فإنهم سيدركون الدمار المروِّع الذي حصل في التاريخ باسم الإيمان.

وهذا هو سبب القول، إن تبنّي نظرة مدنية دنيوية بلا بعدٍ ديني أو أمل راديكالي في التاريخ، ليست السبيل إلى تجنّب المعضلة، بالرغم من إمكانية أن تكون طريقة جيدة للحياة. فهي لا تتجنّبها، لأن هذه، أيضاً، تشتمل على "تشويه". وهي تشتمل على خنق الاستجابة لدينا لبعض الروحية الأعمق والأقوى التي تصوَّرها البشر. وهذا أيضاً، ثمن غالٍ ليدفع.

وهذا لا يعني القول، إنه إذا كان لا بدَّ لنا من أن ندفع ثمناً ما، فقد لا يكون ذلك هو الأسلم. فالتعقّل ينصحنا، دائماً، بقياس الآمال وتحديد رؤيتنا. غير أننا نكون خادعين لأنفسنا إذا زعمنا أن شيئاً لم ينكر من إنسانيتنا، بذلك.

هل تلك هي الكلمة الأخيرة؟ وهل يلزم إنكار شيء؟ وهل علينا أن نختار بين الأنواع المختلفة من الجراحة المخيّة الجبهوية الروحية والجراح الحاصلة ذاتياً؟ ولا ريب في أن معظم النظرات، التي وعدتنا بأنها سوف توفِّر علينا وتغنينا عن تلك الخيارات، كان مشاداً على عمىً انتقائي. وهذه هي النقطة الرئيسية المصاغة في هذا الكتاب.

غير أني لم أقم بذلك بروح متشائمة. فإن نوع البحث الذي قمت به، هنا، يمكن أن يكون عمل تحرير. فالحدس الذي أوحى به، والذي لجأت إليه هو،

وببساطة، أننا نميل، في ثقافتنا إلى خنق الروح. ونحن نفعل ذلك جزئياً، انطلاقاً من التعقّل الذي ذكرته، خاصة بعد الخبرات المروِّعة من الدمار الألفي في قرننا، وجزئياً بسبب نزعة المذهب الطبيعي الحديث، وهو أحد عقائدنا السائدة، وجزئياً، بسبب ضيق تفكير المحازبين والمشايعين. لقد اطلعنا على خيرات كثيرة في قصتنا الرسمية، وواراينا قوتها عميقاً، تحت طبقات من الأسس الفلسفية، لأنها في خطر الخنق. أو نقول، بما أنها خيراتنا، الخيرات الإنسانية، فنحن الذين نختنق.

فالقصد من هذا الكتاب هو الاسترداد، أي، محاولة الكشف عن الخيرات الدفينة عبر إعادة الصياغة ـ وبذلك، جعل تلك المنابع تقوم بدور التقوية، من جديد، وتدخل الهواء، من جديد، في رئتي الروح نصف المنهارتين.

قد يجد بعض القرّاء ذلك مبالغاً به (بالرغم من أن هؤلاء توقفوا عن القراءة منذ أمد طويل). أو، ربما أكون أنا مبالغاً في استجابتي وردّتي على ضيق المجامع العلمية والأدبية التي كان أثرها ضعيفاً في العالم الخارجي. وقد يتهمني آخرون بتناقص كبير واضح ـ أو بعدم مسؤولية، أيضاً. فإذا كانت المُثُل العليا هي ذات الطاقة المدمّرة، فقد يكون السبيل الحكيم هو الآمن، فيجب علينا أن لا نبتهج للاسترداد اللاتمييزي. للخيرات المقوّية. فخنق قليل حكيم قد يكون جزءاً من حكمة.

وتكون الاستراتيجية الحكيمة ذات معنى ومفهومة إذا قامت على الافتراض بأن المعضلة لا مهرب منها، وأن المطامح الروحية العليا يجب أن تؤدي إلى بترٍ أو دمار. غير أني أقول، إذا أجيز لي، وأضيف قولاً غير مسند مفاده أني لا أوافق على ذلك بأن يكون قدرنا المحتوم. فمعضلة البتر هي، وبمعنى ما، تحدينا الروحي الأكبر، لكنه ليس بالمصير الحديدي.

فكيف يمكن للمرء أن يثبت ذلك؟ أنا أتمكن من ذلك، هنا (أو، لأكون صادقاً، في أي مكان) فهناك عنصر كبير من الأمل. وهو أمل أراه متضمناً في المذهب التوحيدي اليهودي – المسيحي (مهما كان مروِّعاً سجل أنصاره في التاريخ)، وفي وعده المركزي بالتأكيد الإلهي على البشر، وهو كلّي وأكثر مما يستطيع البشر أن يصلوا الله، من دون عون.

غير أن شرح ذلك يتطلَّب كتاباً آخر. وقصدي، في هذه الخاتمة محصور في أنه يمكن لتصويري للهُويّة الحديثة أن يشكل نظرتنا لحالة زمننا الأخلاقية.

الهوامش

1. أُطُرٌ لا بدَّ منها

(1) Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970).

(2) انظر: Charles Taylor: "What is Human Agency?" in: *Human Agencyand Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(3) J. L. Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977).

(4) انظر النقاش أدناه 2.3.

(5) انظر:

E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1978).

(6) انظر: Leszek Kolakowski, *Religion* (London: Fontana, 1982).

(7) Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

(8) انظر: Marcel Proust, *A l'ombre des jeunes filles en fleur* (Paris: Gallimard, 1954), p. 438.

(9) انظر: A. W. H. Adkins, *From the Many to the One* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), pp. 9-10.

(10) انظر: *The Gay Science*, para. 125.

(11) انظر: Alasdair Macintyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), pp. 203 - 204.

(12) انظر: "Identity," in: Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton, 1958).

(13) Paul Tillich, *The Courage to Be* (New Haven: Yale University Press, 1952).

(14) انظر: Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1979), pp. 80-81, and Janet Malcolm, *Psycho-Analysis: The Impossible Profession* (New York: Knopf, 1981).

2. الذات في الفضاء الأخلاقي

(1) انظر: Heinz Kohut, *The Restoration of the Self* (New York: International University Press, 1977), pp. 152 - 154.

(2) Erik Erikson, *Young Man Luther* (New York: Norton, 1958).

(3) C. G. Gallup, Jr., "Chimpanzees: Self-Recognition, "*Science* (6 June 1983), pp. 86-87.

(4) انظر مقالات سوزان هالز وأ. براتكانس وأ. غرينوالد في العدد الخاص من:
Susan Hales, A. Pratkanis and A. Greenwald, "Rediscovery of the Self," *Journal for the Theory of Social Behaviour*, vol. 15 (1985).

(5) انظر: Charles Taylor, "Understanding and Human Science, "*Review of Metaphysics*, vol. 34 (1980), pp. 25-38, and Thomas Nagel, *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986).

(6) لقد بحثت هذا في: Charles Taylor: *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chaps. 1, 2, 4, and *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University

Press, 1985), chap. I, and Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemeyer, 1927), div. I, chap. 5.

(7) Ernst Tugendhat, *Selbsbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt : Suhrkamp, 1979).

(8) طبعاً، هذه نقطة انطلاق للأبحاث "المابعد بنيوية" الخاصة بنهاية الشخصانية واستحالة وعي ذاتي صافٍ. غير أن تلك الحجج أساءت فهم طبيعة اللغة جوهرياً. انظر أدناه الهامش رقم 12 المتعلق همبولت.

(9) انظر: Taylor: "Theories of Meaning," in: *Human Agency and Language*.

(10) انظر: Jerome Bruner, *Child's Talk* (New York: Norton, 1983),

يبيّن برونر الأهمية العظمى لا "للتصاميم" التي تشبه اللعب، وأنماط الاتصال بين الوالد والوالدة والطفل في توفير البيئة والنظام الداعم الذي فيه يتعلم الصغار الكلام. وهذه يسبقها وتعتمد على إنشاء ومتعة وحفاوة اللقاء الباقي للعين مقابل العين. وهذه المشاركة الأصلية توفر البيئة التي لا بدّ منها لنشوء فضاءات مشتركة تتعلق بالأشياء المرجعية، غالباً ما تكون عبر استعمال إشارات وتنغيمات، مثلاً انظر الدمية الجميلة (Pretty Dolly)، المرجع المذكور، ص 70-71.

(11) Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigation* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), I, para. 242.

(12) يستحق جورج هيربرت ميد (George Herbert Mead) التنويه لوضعه فكرة من هذا النوع حول الأصل الاجتماعي للذات، انظر كتابه: George Herbert Mead, *Mind, Self and Society* (Chicago: University of Chicago Press, 1962),

غير أن ميد ظل قريباً جداً من النظرة السلوكية، ولم يقدم شرحاً للدور التكويني للغة في تعريف الذات والعلاقات. وكان ويلهلم فون همبولت (Wilhelm von Humboldt) أوضح منظِّر في التقليد. فقد فهم كيف تصنع اللغة وتعاد صناعتها في المحادثة، لكنه رأى أيضاً، أن طبيعة المحادثة ذاتها تتطلّب التعرّف على المتكلمين الأفراد ونظراتهم المختلفة، فلا يمكن اعتبار الوضع الكلامي أنه مبني من حوارات فردية سببية، وإنما كتحريك لموضوع عالٍ أو كانكشاف بنية. فالفضاء المشترك يؤلفه متكلمون يشاركون في نظراتهم، ولهذه

الغاية، يجب أن يظل المتكلمون واعين بها، ضمنياً، على الأقل. فالكلمات المتحوّلة مثل "أنا"، "أنت"، و"هنا"، "هناك" تؤدي دوراً حاسماً في تدشين الفضاء المشترك والاحتفاظ به. واللافت أن الصغار يتعلمون كل ذلك بسهولة كبيرة ومبكراً. انظر:

Jerome Bruner: "The Transactional Self," in: *Actual Minds: Possible Worlds* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1986), p. 60.

انظر: Gareth Evans, *The Varieties of Reference* (Oxford: Oxford University Press, 1982),

وفهم همبولت للغة والوضع الكلامي يبيّن الغامض والمضطرب في الأقوال الدراماتيكية عند "المابعد بنيويين" ويتعلق بفقدان الشخصانية أو عدم واقعيتها.

(13) الرابطة القوية بين الهُويّة والمحادثة تظهر، أيضاً محل الأسماء في الحياة الإنسانية. فاسمي هو ما "أُدعى". ولا بدَّ للكائن البشري أن يكون له اسم، إذ لا بدَّ من مناداته، أي مخاطبته. والدعوة إلى محادثة شرط سابق لنشوء هُويّة إنسانية، لذا، فإن اسمي يُعطى لي (عادة) من قِبَل أول المتحدثين معي. ففي سيناريوهات الكوابيس في الخرافة العلمنة، حيث، مثلاً، زملاء المعسكرات لا يكون لهم أسماء وإنما مجرد أرقام، نجد أنهم يحرزون قوتهم من تلك الحقيقة. فالأرقام تسمي الناس للإشارة السهلة إليهم، لكن ما اعتدت استعماله لمخاطبة شخص هو اسمه فالكائنات التي هي مجرد أشياء يشار إليها وليسوا بمخاطبين، أيضاً، يصنفون، في الواقع، بأنهم ليسوا بشراً، ولا يملكون هُويّة. فليس بالأمر المستغرب أن نجد أن الاسم، في ثقافات كثيرة، يعتبر حاوياً على ماهية أو قوة الشخص أو مؤلفاً لها. لذا، نرى أن الاسم الحقيقي للشخص، في بعض المجتمعات، يظل سراً ومخفياً عن الغرباء. وفي بعض التقاليد الدينية. وتقاليدنا مثل لافت. يكون لاسم الله أهمية مركزية. وكان كشف الله في اسمه لموسى كان حدثاً حاسماً وملغزاً، ولاحقاً، لم يمكن استعمال هذا الاسم مباشرة للإشارة إلى الله، بل لفظ بحروف صحيحة أربعة وجرى الكلام عنه بوصفه "السيد" (Lord). والثناء على الله كان بامتداح اسمه، أيضاً.

(14) يمكن للمرء أن يفهم أهمية الصداقة في مذهب إبيقور، جزئياً بما له علاقة بالأهمية الجوهرية لتلك الدائرة المغلقة عند أولئك الذين كافحوا لتحرير نفوسهم مما اعتبروه أخطاء الأكثرية.

(15) طبعاً، "محادثتنا" مع الغائبين والأموات تتوسطها الأعمال الثقافية الشفهية والمكتوبة عبر الأقوال المأثورة، والكتابات المقدَّسة، والكتابات الفكرية، والشعر، والكتابات الفنية، عموماً. وبُتَصوَّر أن هذه تظهر، أصلاً، في المحادثة. فهي مصمَّمة لأن ينظر فيها وتسمع من جديد أو تُقرأ، بشكل متكرر. وأن زهدية الكثير من الفن الحديث قد تجعلنا نفكر العكس. غير أن تأمّلاً في شكل فنّي قد يتغلَّب على هذا الانطباع. فجميع أشكال الفن المركزية نشأت من أنماط سابقة من الاحتفال الاجتماعي أو الطقوس الاجتماعية، سواء أكانت رقص قبيلة، طقوساً، مسرحاً يونانياً أصلياً، أم رسماً للمقدّسات. وأنا أعتقد أن التفكير والبحث المتعمقين سيبيّنان لنا أن ما نعتبره شكلاً فنياً، وفي يومنا أيضاً – أي ما يسمح لنا أن ندرك أن مجموعة من الكلمات هي قصيدة أو أن نموذجاً من الألوان هو لوحة، وما شابه – مرتبط ارتباطاً وثيقاً بصفة الإحاطة أو الكشف عن شيء (مبدئياً) لأي واحد. وبهذا الشكل تحتفظ برابطتها بالبيئة الأصلية للفن "البدائي"، أعني، بيئة تشريع اجتماعي. وأود أن أقول، إن شيئاً في ماهيّة العمل الفني، هو الاتصالات الممكنة. "المجمَّدة". وأودّ لو أني أستطيع أن أزيد شيئاً في الوقت الحاضر لجعل هذه النظرة أكثر إقناعاً.

(16) انظر: Taylor, "Language and Human Nature," in: *Human Agency and Language*.

(17) Robert Bellah [et al.], *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), pp. 5662-.

(18) Sudhir Kakar, *The Inner World* (Delhi: Oxford University Press, 1978), p. 86.

(19) المصدر نفسه، ص 86–87.

(20) وسنكون، أيضاً، عنصريين متمركزين حول العرق، أو، ضيقين جداً في فهمنا وفي تعاطفنا، إذا اعتبرنا أن الذات هي ما يجب أن نريد أن نملكه أو أن نكونه هو مسألة بديهية. فهناك نظرات روحية مؤثّرة تريدنا أن نهرب من الذات أو نتجاوزها. والبوذية أفضلها المعروف. غير أنه يوجد، أيضاً، أنواع معينة من الثقافة الغربية الحديثة بدت لها المطالب، في أي حالة من حالات الهُويّة الغربية خاصة بالفاعل المتحرّر والمستقل، مطالب غير واقعية، أو مقيّدة بشكل صارم، أو قمعية. فهناك أدب هروب من الذات، أسهم

فيه نيتشه، وأيضاً، وبطريقة أخرى، ميوسل (Musil)، باتاي (Bataille) وأيضاً فوكو، وبطريقة أخرى، شخصيات مثل دريدا وهذه يمكن أن تتحالف في محاولات لبناء الذات من جديد مع حقيقة أكبر، بغية التغلّب على الانزلاق نحو المذهب الشخصاني في الثقافة الحديثة، كما رأينا عند هايدغر (Heidegger)، وبطريقة مختلفة، عند ألسدير ماكنتاير أو روبرت بيلا فتجاوز الذات بمفردات النموذج الذي أعمل على صنعه هنا معناه الهرب من التطابق مع صوت معين في المحادثة، ولا أعود ذلك الذي يقف في منظور معين في الفضاء الأخلاقي. فلا شك في أننا ملك القوة الخيالية القادرة على تجاوز موقعنا الخاص وفهم أنفسنا كلاعبين دوراً في الكل.

وإذا لم يكن لدينا تلك القوة، فلن نكون قادرين على إقامة ما دعوته وما زلت أدعوه "الفضاء المشترك" بالاشتراك مع كائنات بشرية أخرى، لأن ذلك يتطلَّب أن نعتبر أنفسنا منظوراً بين مناظير أخرى. وهكذا، يمكننا أن نرى أنفسنا، أيضاً "من منظور الكل". يمكننا أن نرى الذات في الخيال بأنها، وببساطة، مظهر من مظاهر نظام كبير، هي محركته. فما ليس واضحاً هو الدرجة التي يمكن أن يفترضها المرء الخاصة بذلك الموقف وعيشها ولقياس ذلك، نحتاج لبحث دقيق في إمكانياتنا الأخلاقية. ولا تكفي التأملات غير الناضجة نضجاً كاملاً والخاصة باللغة واستحالة حضور كامل.

وأنا أرتاب كثيراً بإمكانية العقائد النيتشوية الجديدة، عقائد التغلّب على الذات أو "الشخص" أن تتبجح في هذا الإخبار فمختلفة هي محاولات التغلّب على المذهب الشخصاني الحديث التي رمت إلى إعادة ربطنا بحقيقة أكبر، اجتماعية أو طبيعية. وما هو مشاد مثلاً، على الاعتراف بأن بعضاً من أكثر التحقيقات الإنسانية حسماً ليس ممكناً لكائن بشري واحد، حتى من الوجهة المبدئية، والذي شعاره ليس تأكيد الحرية وحده أو أكثر منه، مثلاً، الرقص، وهذه لم توصف كفاية كنفي للذات كما وصفت كطرق فهم وضعه في صميم المحادثة. وخلافاً لمواقف النيتشوية الجديدة، لا تحاول نظرات من ذلك القبيل أن تفعل من دون فكرة عن الخير. والحق يُقال، إنها تتطلَّب مفهوماً ما للخير الإنساني بوصفه خيراً يتحقق بين الناس. وليس داخلهم، هكذا وببساطة. ويدخل في هذا الصنف نظريات اشتراكية مختلفة، مفاهيم إنسانية مدنية خاصة بالسياسة ونظريات في المجّانية الجنسية وامتداحها. وبالنسبة للنظريات الأخيرة، انظر:

Prudence Allen, *The Concept of Women* (Montreal: Eden Press, 1985).

(21) Marcel Proust, *A la recherche du temps perdu* (Paris: Gallimard, 1919).

(22) John Dunn, *The City of the Gods* (New York: Macmillan, 1965).

(23) Thucydides, *The Peloponnesian War*, II. 43.

(24) انظر: Heidegger, *Sein und Zeit*; P. Ricoeur, *Temps et récit*, 3 vols. (Paris: Seuil, 1983-1985); A. MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), and Bruner, *Actual Minds: Possible Worlds*.

(25) مثال على ذلك، الأعمال الواردة في الهامش 24 لكل من ماكنتاير(MacIntyre) وريكور (Ricoeur) وبرونر (Bruner).

(26) Heidegger, *Sein und Zeit,* Div. II, chaps. 3, 4.

(27) MacIntyre, *After Virtue*, pp. 203-204.

(28) Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), chaps. 14, 15.

(29) المصدر نفسه، الفصل 14، 15.

(30) انظر: John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), 2.27.9.

(31) "لكونه نفس الوعي الذي يجعل الإنسان يكون نفسه لنفسه، فإن الهُويّة الشخصية تعتمد على ذلك فقط، سواء ارتبطت بجوهر واحد فقط، أو أمكن استمرارها في سلسلة متتابعة من الجواهر المتعدّدة"، المصدر نفسه. وقد أراد بارفِتْ (Parfit) أن يعطي للمسألة القديمة للهُويّة الشخصية قيمة جانبية، لكن الذي حلّ محلّها كان نوعاً من الرابطة البسيكولوجية أو الاستمرار البسيكولوجي، الذي هو سليل معيار لوك. انظر: Parfit, *Reasons and Persons*, pp. 204-209.

(32) "علينا أن نفكر بما يمثّل بيرسون (Person)، وهو، كما أفتكر، كائن ذكي مفكّر، يتصف

بالعقل والتفكير، ويمكن اعتباره ذاتاً مثل ذاته، أي، الشيء المفكر ذاته في أوقات مختلفة وأمكنة مختلفة. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, II. 27.9.

(33) Parfit, *Reasons and Persons*, p. 216.

(34) Heidegger, *Sein und Zeit*, div. II, chaps. 3, 4.

(35) طبعاً، هناك فيلسوف حديث رئيسي، نيتشه، الذي احتجّ ضد إضفاء المستقبل المعنى على الماضي. وهذا هو أحد معاني عقيدته الغامضة الخاصة بالعودة الأبدية. انظر: Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), chap. 5, and Friedrich Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra* (Harmondsworth: Penguin Books, 1911), p. 161.

(36) Marcel Proust, *Le temps retrouve* (Paris: Gallimard, 1954), p. 237.

(37) إذا نظرنا إلى بارفِتْ (Parfit) نظرة جدّية، فنحسب القول بأن طفولتي "أنا" هي طفولة شخص آخر تعني أن قواعد الأخلاق المتبادلة بين الأشخاص هي عاملة الآن، عندئذٍ، يمكننا القول إني بهذا الرفض أدين حظوظه، إلى الأبد، بحياة ذات معنى، وفي هذا إساءة شنيعة.

(38) ناهيك عن القول، بأن السيناريوهات المرعبة التي تخيّلها لوك وبارفِتْ لن تدمّر أو تضع موضع الشك وحدة الحياة. ولا شك في أنهما نبّهانا إلى الشروط الضرورية لتلك الوحدة. غير أنهما فشلا كلياً في العمل بالوحدة السردية القصصية التي كنت وما زلت أتحدث عنها، هنا. ولنفترض أنك انتقدت حركة سيمفونية أحد الأشخاص بوصفها تفتقر إلى وحدة الموضوع، ثم نشأ نقاش فلسفي حول وحدة الحركة وأين تكون. فأشار واحد قائلاً، إنك لا تستطيع أن يكون لديك قطعة موحَّدة، إذا كان نصف الأوركسترا يلعب في مدينة مونتريال، والنصف الآخر في مدينة تورنتو. هذا صحيح، إذا كنا نعتبر الأداء في قاعة واحدة هو المسلَّم به، لكن، إذا ظن أحد أن الوحدة التي نتحدث عنها تتعلق بمسائل التجاور المكاني، فإنه (أو إنها) يكون (أو تكون) لم يفهم (ولم تفهم) الفكرة الرئيسية.

3. الأخلاق والجمجمة

(1) انظر: Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London:

Fontana, 1985).

(2) "Projection" عبارة استخدمها جون مكي انظر: John Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), p. 42.

سيمون بلاكبرن يتحدث عن Projectivism انظر: Simon Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value," in: Ted Honderich, ed., *Morality and Objectivity* (London: Routledge, 1985).

(3) انظر: R. M. Hare, *Freedom and Reason* (Oxford: Oxford University Press, 1963).

(4) انظر: E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard: University Press, 1978).

(5) Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p. 15,

انظر: Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value," in: Honderich, ed., *Morality and Objectivity*; John McDowell, "Values and Secondary Qualities," in: Honderich, ed., *Morality and Objectivity*, and Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chap. 8.

(6) Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chap. 8, and John McDowell: "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? "*Proceedings of the Aristotelian Society*, supp. vol. (1978), and "Virtue 350.-and Reason," *Monist*, vol. 62 (1979), pp. 331

(7) 142.-Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, pp. 141

(8) انظر مناقشة وليام في المصدر نفسه، ص 149–150.

(9) انظر: Williams: *Descartes* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978), and *Ethics and the Limits of Philosophy*.

(10) انظر: Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chaps. 1 - 3.

(11) سعيت إلى إظهار الاستمرارية الضرورية لهذه اللغات في:
Charles Taylor, "Neutrality in Political Science," in: *Philosophy and the Human Sciences*.

(12) انظر: B. F. Skinner, *Beyond Freedom and Dignity* (New York: Knopf, 1971).

(13) انظر: John Searle, "Minds, Brains and Programs,"*Behavioral and Brain Sciences*, vol. 3 (1980), pp. 425-426.

(14) انظر: "Mental Event," in: Donald Davidson, *Essays on Action and Events* (Oxford: Oxford University Press, 1980), p. 216.

(15) انظر: Richard Wollheim, *The Thread of Life* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984), chap. I.

(16) Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*, p. 38.

(17) انظر: Simon Blackburn: "Rule Following and Moral Realism," in: S. Holtzman and C. Leich, eds., *Wittgenstein: To Follow a Rule* (London: Routledge 1981), and "Errors and the Phenomenology of Value, " in: Honderich, ed., *Morality and Objectivity*.

(18) المصدر نفسه، ص 4.

(19) وبسبب ذلك، وُجدَ ميلٌ عند اللاواقعيين للابتعاد عن مفردات الوصف الأخلاقي الكثيف المحدِّد خيرات معينة، وإقامة نظرياتهم على تحليل مفردات عامة جداً، مثل "خير" و"حق". وقد لاحظت وذكرت إليزابث أنسكومب (Elizabeth Anscombe) منذ عدة عقود، انظر مقالتها: Elizabeth Anscombe, "Modern Moral philosophy," *Philosophy*, vol. 33 (1958)

وحديثاً تناولت سوزان هيرلي (Susan Hurley) هذه النقطة بطريقة نيّرة، فسمَّت ذلك التركيز على "المركزية" العامة، أي النظرة المفيدة أن التصورات العامة، الحق، الوجوب هي، من الوجهة المنطقية، سابقة للتصوّرات المحدَّدة ومستقلة عنها، مثل عادل وغير لطيف. انظر: Susan Hurley, "Objectivity and disagreement," in: Honderich,

ed., *Morality and Objectivity*, p. 56,

وقد وضعت حججاً مقنعة ضد المركزية في كتاباتها. انظر، كتاب: *Natural Reasons* (الوشيك الصدور)، الفصلان: 2، 3.

(20) Blackburn, "Errors and the Phenomenology of Value," in: Honderich, 20.-ed., *Morality and Objectivity*, pp. 19

(21) I. Kant: *The Critique of Practical Reason*, book I, part I, sect. 7, and *Foundations of the Metaphysics of Morals*, p. 433 (Page Numbering of the Berlin Academy Edition).

(22) J. Habermas: *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt: Suhrkamp, 1981), I, chap. 3, and *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), chaps. 3, 4.

(23) انظر: Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chap. 10.

(24) G. W. F. Hegel, *The Philosophy of Right*, para. 141.

(25) انظر: R. M. Hare, *Moral Thinking* (Oxford: Oxford University Press, 1981), p. 24, 55.

(26) F. Nietzsche, *Ecce Homo*, "Morgenröte", sect. I.

(27) Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), chap. 14.

(28) انظر: Williams, *Ethics and the limits of Philosophy*, chap. 8.

(29) انظر: McDowell: "Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives?" *Proceedings of the Aristotelian Society*, and "Virtue and Reason".

(30) Charles Taylor, *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), chaps. 2, 5, 7.

(31) انظر: Prudence Allen, *The Concept of Woman* (Montreal: Eden Press, 1985), chap. 5.

(32) انظر: Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), and *Histoire de la sexualité* (Paris: Gallimard, 1976) , vol. I.

(33) انظر: Foucault, *Surveiller et punir*.

(34) انظر: Frantz Fanon, *Les Damnes de la terre* (Paris: Maspero, 1968).

(35) انظر: Hare: *Freedom and Reason*, and *Moral Thinking*.

(36) انظر *Explanation and Practical Reason*.

(37) Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt: Suhrkamp, 1979), p. 275.

(38) انظر: Hare, *Freedom and Reason*.

(39) John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), chap. I, sect. 7.

(40) "The Diversity of Goods" in: Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*.

(41) انظر: Wilson, *On Human Nature*, p. 6, 38.

(42) انظر: Mackie, *Ethics: Inventing Right and Wrong*.

(43) Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chap. 10.

(44) 17.-Hare, *Moral Thinking*, I. 9, pp. 16

(45) Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 76, 103.

(46) Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), chap. 1, and Gilbert Ryle, *Concept of Mind* (London: Hutchinson, 1949).

(47) ثمة استخدامات عديدة موازية لهذا المصطلح لذا وجب اختيار مصطلح قصير ومفهوم لهذه النظرة الخاصة عن العلوم والطبيعة البشرية.

(48) انظر: Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (New York: Bantam Books, 1976).

(49) انظر: Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science, " *Church History*, vol. 30 (1961), pp. 433-457.

(50) انظر: Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mecanisme* (Paris: J. Vrin, 1943).

(51) "Whatsever is the Object of a Man's Appetite or Desire, that is it which he for his Part Calleth Good," in: M. Oakeshott, ed., *Leviathan* (Oxford: Blackwell, [n. d.]), chap. 6, p. 32.

(52) المصدر نفسه، المقدمة ص 5.

(53) راجع الجملة الافتتاحية لكتاب كنت (Kant): *Foundations of the Metaphysics* of *Morals*.

(54) المصدر نفسه، ص 435.

(55) Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970), p. 80.

(56) F. Bacon: *Novum Organum*, I. 73; trans. from *Francis Bacon: A Selection of his Works*, ed. by Sidney Warhaft (Toronto: Macmillan, 1965).

(57) J. Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation* ([n. p.]: [n. pb.], [n. d.]), chap. II, paras. 5-6.

(58) Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, pp. 113-114, 117 pp.-119.

(59) Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chap. 10.

(60) انظر: Habermas: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln,* chap. 3, and *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. I, chap. 3.

(61) انظر: Hare: *Freedom and Reason*, 9.3, *and Moral Thinking*, p. 24, 55.

(62) انظر: Habermas: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p., chap. 4, and *Theorie des kommunikativen Handelns*.

(63) Hare, *Moral Thinking*, chap. II.

(64) انظر: Rawls, *A Theory of Justice*, chap. 7, sect. 6.

(65) انظر: Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

(66) في الحقيقة هناك ثلاث قضايا مختلفة منفصلة طرحت في أوقات مختلفة تحت شعار أسبقية الحق على الخير، ناقشت اثنين منها في النص.

(67) Taylor, *Human Agency and Language*.

(68) Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy*, chap. 10.

4. المنابع الأخلاقية

(1) لا يعني ذلك أن هذه المقولات نهائية، فتقاليدنا الأخلاقية تتحول دائماً بفعل مفاهيم جديدة.

(2) محبة الخير لا يمكن اعتبارها مجرد عون متلازم للقيام بالخير، بل ثمة دور للحافز.

(3) انظر: *The Gay Science*, para. 355.

(4) Iris Murdoch, *The Sovereignty of Good* (London: Routledge, 1970), p. 74.

(5) 92.-Murdoch, *Sovereignty of Good*, pp. 91

(6) انظر: Michael Walzer, *Exodus and Revolution* (New York: Basic Books, 1985).

(7) Northrop Frye, *The Great Code* (Toronto: Academic Press, 1982).

(8) Walzer, Ibid., p. 3.

(9) انظر: S. Toulmin and A. Janik, *Wittgenstein's Vienna* (London:

Weidenfeld, 1973).

(10) انظر: Michel Foucault: "What is Enlightenment?," in: *The Foucault Reader*, ed. by Paul Rabinow (New York: Pantheon Books, 1984), and Hubert Dreyfus and Paul Rabinow, "What is Maturity? Habermas and Foucault on "What is Enlightenment"?" in: David Hoy, ed., *Foucault: A Critical Reader* (Oxford: Blackwell, 1986).

(11) انظر: F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, sects. 110, 179, 246, 265, 301, 307, 333, 344, 354, 355, 373, 374.

(12) انظر: Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(13) "A Master Within," in: F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, Letter VI.

(14) انظر Carole Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1982).

(15) Murdoch, *Sovereignty of Good*, p. 85.

(16) انظر: Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), chap. 22.

(17) Nadezhda Mandelstam, *Hope Against Hope* (London: Collins, 1971), p. 13.

(18) Peter Singer, *Animal Liberation* (New York: Random House, 1975).

(19) ناقشت ذلك في: Charles Taylor: "Philosophy and Its History," in: *Philosophy in History*, ed. by Richard Rorty, J. B. Schneewind, and Quentin Skinner (Cambridge: Cambridge University Press, 1984).

(20) Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983).

(21) لقد ناقشت ذلك في: Charles Taylor, "The Moral Topography of the Self,"

in: Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, *Hermenuticsand Psychological Theory* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988).

(22) "Humanismus und moderne Identität," in: Krzysztof Michalski, ed., *Der Mensch inden modernen Wissenschaften* (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985).

5. الطوبوغرافيا الأخلاقية

(1) Charles Taylor, "The Moral Topography of the Self," in: Stanley Messer, Louis Sass and Robert Woolfolk, *Hermenuticsand Psychological Theory* (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988).

(2) Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Niemeyer, 1927), p. 12.

(3) انظر: Mircea Eliade, *Le chamanisme* (Paris: Gallimard, 1968), p. 179.

(4) تحدَّث أرسطو عن الصديق واصفاً إيّاه "بالذات الأخرى"، وذلك في فقرة شهيرة من كتاب: **الأخلاق** (*Ethics,* 1169b7)، لكن هذا ليس له القوة ذاتها التي لوصفنا الحاضر للفاعلين البشر المفيد أنهم "ذوات"، كما سوف يتضح أدناه.

نحن، أحياناً، نترجم نصوصاً ثقافية مختلفة لها تعابير مثل "الذات". هذه هي الحالة، مثلاً، مع الأدب اليوبانيشادي (Upanishadic) حيث يمكن للمرء أن يجد في الترجمات الإنجليزية عبارات من قبيل "الذات وبراهمان (Brahman) واحد". ومسألة مقدار ما يشتمل ذلك على استيعاب إثني المركز، أو مقدار ما يمسك بالسِّمة الحقيقية لتلك النظرة الدينية، لا يمكن البتّ بها بصورة قبلية. غير أن علينا أن نلاحظ أن الكلمة المترجمة "أتمان" (atman)، هي مثل "النفس" عندنا، و"الروح"، كلمة تخص ما هو جوهري للفاعل ومرتبطة بتعبير عن التنفس، من الوجهة الأتيمولوجية أي أصل الكلمة.

وعلاقة الفكرة الغربية الحديثة عن الذات بعقيدة ونظرة ثقافية مختلفتين جذرياً مثل نظرة "أناتا" (anatta) في بوذيّة ثيرافادا (Theravada)، علاقة ما تزال ملغزة ومحيّرة، وهي موضوع مختلف، بالنسبة لي، على الأقل. وربما يساعد بحث من هذا النوع، عن أصل الفكرة الغربية الحديثة، في تهيئة الأرض وتمهيدها لإقامة مقارنة منيرة، مع تأويلات لنظرة ثيرافادا، كما في كتاب: **الأشخاص البلا ذوات** (*Selfless Persons*) لمؤلفه ستيفن كولنز:

Steven Collins, *Selfless Persons* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982).

"From the Native Point of View," in: P. Rabinow and W. M. Sullivan, (5) eds., *Interpretive Social Science* (Berkeley: University of California Press, 1979), p. 23.

(6) المصدر نفسه.

(7) وهكذا، فإن غيرتز يقول، إن batin أو المنطقة "الداخلية"، من حيث جذورها، على الأقل، هي ذاتها، عند جميع الأفراد، وهكذا، تطمس فرديتهم. المصدر نفسه.

6. السيطرة الذاتيّة عند أفلاطون

(1) في الفقرة 444B من *Republic* يعرف أفلاطون الظلم بكونه نوعاً من الحرب الاهلية، أو ثورة لجزء من النفس ضد الكل.

(2) وأنا أستخدم هذا الإسهاب، هنا، لوجود دليل ما يفيد أن أفلاطون التاريخي لم يكن غير متضارب في مسألة الوحي المهووس. فليس المرجع محصوراً في محاورة *Apology* التي استشهدت بها، فهو موجود أيضاً على شكل معالجة مُرضية في محاورة *Phaedrus* وأنا لا أحتاج لأن أحلّ مسألة هذه الظواهر الغامضة، تقيداً بأهدافي. فأنا أتتبّع، هنا، نظرة أخلاقية مؤثّرة جداً، نظرة كان أحد منابعها الرئيسية كتاب: *Republic*، الذي كان خطه قاسياً بالنسبة إلى أخلاق المحارب والمطمح (انظر، على سبيل المثال، 403A، حيث ربط الهوس بالعاطفة الجنسية غير المنضبطة). ولا يهم مشروعي إذا كان ذلك يعكس صورة أفلاطون "الحقيقي". فهدفي هو إدراك العقيدة التقليدية التي وضعت في كتاب: **الجمهورية**، مهما كانت المسافة نمطية، أعني المسافة التهكمية التي أخذت المؤلف إليها. فاسم "أفلاطون" في كتابي هو اختصار للمنافح عن تلك العقيدة. والذين لا يرون ذلك مثل أفلاطون، عليهم أن يضعوا الاسم، في كل مرة يظهر فيها، بين فواصل غير مرئية.

Bruno Snell, *The Discovery of the Mind* (Cambridge, Mass.: Harvard (3) University Press, 1953), chap. I.

Richard Onians, *The Origins of European Thought* (Cambridge: (4) Cambridge University Press, 1951).

(5) A.W. H. Adkins, *From the Many to the One* (Ithaca: Cornell University Press, 1970), p. 27.

(6) انظر: Hugh Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus* (Berkeley: University of California Press, 1971), p. 9.

(7) والواقع هو أن أفلاطون قلما كان يستعمل لغة "داخل" أو "الباطن" للتعبير عن نقطة أخلاقية ـ واللافت أن ذلك كان نادراً، بالنسبة إلى طريقتنا، نحن الحديثين عندما نكون نشرح أفلاطون، نكون ميّالين إلى الوصول إلى تلك المفردات. ويوجد في كتاب **الجمهورية** مكانان وجدت فيهما: **(1)** في D401 يقول سقراط، إن "تعليم الموسيقى له السيادة لأن الإيقاع والانسجام يصلان إلى أعماق النفس (eis to entostēs psychēs) ويستوليان عليها. (2) وفي 443D يقول سقراط، إن العدالة الحقّة ليس فقط "بالنسبة إلى عمل الإنسان عملها خاص، خارجياً (peri tĕn exo)، وإنما بالنسبة لذلك الذي في الداخل (peri tĕn entos) وبالمعنى الحقيقي الذي يهم الإنسان". والاستعمال الثاني ينذر بما كان عند أوغسطين ويقترب من الاستعمال المألوف، اليوم. أما الأول فيبدو مستعملاً المفردة لقول شيء مختلف قليلاً، أي: الإيقاع والانسجام ينفذان ويتغلغلان في النفس مقابل مسّها مسّاً سطحياً وخارجياً و**(3)** في A-B589، يتكلم عن "ho entos anthrõpos" لكن ذلك حصل في العلاقة مع صورته الغريبة عن كائن مركّب، يشبه إنساناً لكنه يشمل أسداً ووحشاً متعدِّد الرؤوس، وإنساناً صغيراً في الداخل، أيضاً.

7. "الإنسان الداخلي"

(1) انظر *On Free Will*, II, viii. 24 and II.xi.30ff.

(2) *Free Will*, I.vi. 15, quoted in: E. Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine* (London: Gollancz, 1961), p. 130. "Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei, ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans"; المرجع المذكور، ص 307، رقم 7.

(3) "Talis est quisque, qualis ejus dilectio est. Terram diligis? Terram eris. Deum diligis? quid dicam, Deus eris", quoted by Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 250, n. 24.

(4) طبعاً، يوجد مفكرون انتقاليون. ولكي أضفي على الوضع صورة دراماتيكية، قفزت من عند أفلاطون إلى أوغسطين. غير أن المرء يرى لغة الباطن عند أفلوطين (Plotinus)، مثلاً. وعلى كل حال، لقد أعطى أوغسطين له موقعاً مركزياً، فهو لم يكن معنيّاً فقط، بالابتعاد عما هو خارجي، وإنما في البحث في الداخل. فتأثير أوغسطين تمثّل في الصياغة المؤثرة للفكر المسيحي الذي جاء بعده في الغرب. وهناك مماثلات مع عقائد غريغوري نيسّا (Gregory of Nyssa)، خاصة السكنى الداخلية للكلمة مما ساعد على تشكيل روحانية الكنيسة الشرقية وأيضاً، الأشكال اللاحقة من الصوفية المسيحية. انظر: Jean Daniélou, *Platonisme et théologie mystique: Doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse* (Paris: Aubier, 1954), part III, chap. 2.

(5) *De vera Religione*, XXXIX. 72.

(6) Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 65.

(7) *"Epimeleia heautou"*، انظر: Michel Foucault: *Histoire de la sexualité* (Paris: Gallimard, 1976), vol. 3, *Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984).

(8) انظر: Thomas Nagel: *The View from Nowhere* (New York: Oxford University Press, 1986), and "What Is It Like to Be a Bat?" in: *Mortal Questions* (Cambridge: Cambridge University Press, 1979).

(9) *On Free Will*, II.iii. 7.

(10) Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, pp. 41- 42.

(11) *Trinitate*, X.x.13ff.

(12) *On Free Will*, II.vi.13.

(13) Ibid., II.x. 28.

(14) Ibid., II.xii. 34.

(15) Ibid., II.xiv. 37.

(16) *Civitate Dei*, XI.xxvii. 2.

(17) *Trinitate,* XIV.xv. 21, quoted in: Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 104.

(18) المصدر نفسه، ص 94.

(19) المصدر نفسه، ص 20.

(20) *Confessions*, III.vi.11.

(21) "Ut vita carnis anima est, its beata vita hominis Deus est"; *de Civitate Dei*, XIX. 26.

انظر أيضاً: *Confessions*, VII.i. 2,

انظر أيضاً: Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 132, n. 16. ,309-and 308

(22) *De Trinitate*, IXf.

(23) انظر: Charles kahn,"Discovery of the Will: From Aristotle to Augus tine," in: J. M. Dillon and A. A. Long, eds., *The Question of Eclecticism* (Berkeley: University of California Press, 1988).

(24) *Confessions*, VII.xxi. 27.

(25) مذكورة في: Gilson, *The Christian Philosophy of Saint Augustine*, p. 139.

(26) *Confessions*, I. xii. 21

(27) René Descartes: "*Méditations*," dans: *Descartes*: *Oeuvres et lettres*, ed. by André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1953), p. 294.

(28) *Confessions*, X.xi. 18.

(29) *Trinitate*, XIV.xv. 21.

8. العقل المتحرِّر عند ديكارت

(1) Letter to Gibieuf, 19 January 1642; René Descartes, *Descartes: Philo sophical Letters*, trans. by Anthony Kenny (Oxford: Oxford University Press, 1970), p. 123,

من الآن وصاعداً: *Letters*.

(2) René Descartes: "*Discours de la méthode*," IIe Partie, dans: *Oeuvres de Descartes*, ed. by Charles Adam and Paul Tannery (Paris: Vrin, 1973), VI 18,

من الآن وصاعداً: A&T،

The Philosophical Works of Descartes, trans. by E. S. Haldane and G. R. T. Ross (Cambridge: Dover, 1955), I 92,

من الآن وصاعداً: H&R، انظر أيضاً: *Regulae*, XII،

René Descartes, *Descartes: Oeuvres et lettres*, ed. by André Bridoux, Bibliothèque de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1953), p. 81,

من الآن وصاعداً: Pléiade.

(3) René Descartes, *Discours de la méthode*, A&T, VI 18-19; H&R, I 92,

انظر: *Regulae*, X.

(4) "cogitare" and "cogere", *Confessions*, X.xi.18.

(5) *Méditations*, A&T, IX-i 26; H&R, I 157.

(6) *Méditations* III, A&T, IX-i 34, and "Clearness and Distinctness in Descartes", in: René Descartes, *Descartes: A Collection of Critical Essays*, ed. by William Doney (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1967), p. 260, n. 33.

(7) مثال على ذلك، الرسائل إلى إليزابث بتاريخ 5 أيار/ مايو، و4 آب/ أغسطس من العام 1645.

(8) November 1647; A&T, V 85; *Letters*, p. 228,

انظر أيضاً: Réne Descartes, *Traité des passions de l'âme* [hereafter TPA], art. 152.

(9) انظر رسالته إلى إليزابث بتاريخ 15 أيلول/ سبتمبر 1645.

(10) Epictetus, *Discourses*, I.11, LV.II.

(11) *Letters*, p. 196.

(12) *Discours de la méthode*, VI, A&T, VI 61 - 62; H&R, I 119.

(13) *TPA*, art. 36-40.

(14) Ibid., art. 52 A&T, XI 32; H&R, I 358.

(15) رسالة إلى إليزابث بتاريخ 18 أيار/ مايو 1645 .

(16) رسالة إلى إليزابث بتاريخ 1 أيلول/ سبتمبر 1645.

(17) رسالة إلى إليزابث بتاريخ 18 أيار/ مايو 1645 .

(18) انظر أعلاه الهامش رقم 9 من هذا الفصل.

(19) Peter Berger, "On the Obsolescence of the Concept of Honor," in: Stanley Hauerwas and Alasdair MacIntyre, eds., *Revisions* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).

(20) انظر رسالة إلى إليزابث بتاريخ 1 أيلول/ سبتمبر 1645.

(21) رسالة إلى إليزابث بتاريخ 1 آب/ أغسطس 1645.

(22) Epictetus, *Discourses*, I.4.

(23) Seneca, de *Ira*, III.vi; *de beata Vita*, IX.4.

(24) A&T. V 85; *Letters*, p. 228.

(25) رسالة إلى إليزابث بتاريخ 18 أيار/ مايو 1645.

(26) يدعو شيشرون في كتابه *Tusculan Disputations* إلى ضبط النفس بمواجهة الألم، والسيطرة على الضعف فينا.

(27) رسالة إلى إليزابث بتاريخ 18 آب/ أغسطس 1645.

(28) *TPA*, art. 48, A&T, XI 367; H&R I 354.

(29) "*La philosophie morale des Stoiques*," in: *Oeuvres*, reproduction of the 1641 edition (Geneva: Slatkine, 1970), p. 256.

(30) انظر: Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977).

(31) انظر: Gustave Lanson, "Le Héros cornélien et le "généreux" selon Descartes," *RHLF* (1895), and Ernst Cassirer, *Descartes: Corneille et Christine de Suède* (Paris: Virn, 1942).

(32) أقول "افتراضياً" لأن ذلك يعود إلى ربط ديكارت ذلك بالمولود النبيل. من هنا يأتي استخدامه لصفة "الجود" لا "العظمة".

(33) 402.-H&R, I 401 ;446-*TPA*, art. 153, A&T XI 445

(34) *TPA*, Art. 161, A&T, XI 454; H&R, I 406.

انظر أيضاً: arts. 156 and 203.

(35) *Méditations* III, A&T, IX-1 38; H&r, I 167.

(36) Antoine Arnauld and Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, Recent Edition (Paris: Flammarion 1970).

(37) Blaise Pascal, *Oeuvres de Blaise Pascal*, ed. by L. Brunschvicg, P. Boutroux, and F. Gazier (Paris: Hachette, 1904-1925), IV, 43.

9. الذات الدقيقة عند لوك

(1) This whole development is very well described in: Gerhard Oestreich, *Neo-Stoicism and the Early Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), and Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983).

(2) Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975).

(3) انظر: Francis Oakley, "Christian Theology and the Newtonian Science," *Church History*, vol. 30 (1961), pp. 433-457.

(4) انظر رسالته: Letter to Mersennes of 15 April 1630, A&T, I 145.

(5) *Discours de la méthode*, VI, A&T VI 62.

(6) انظر الفصل 8، الهامش رقم 6.

(7) Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), introduction, and Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (New York: Doubleday, 1966), chap. 1.

(8) *Discours de la méthode*, II, A&T, VI 13.

(9) Aristotle, *Posterior Analytics*, II 19, 101a 10-14.

(10) Ralph Cudworth, *Concerning Eternal and Immutable Morality* (London: [n. pb.], 1731), book IV, chap. 1, p. 126.

(11) المصدر نفسه، ص 242.

(12) المصدر نفسه، ص 242.

(13) John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by

P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975).

(14) Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen* (The Hague: Mouton, 1950), p. 47.

(15) "Logon didonai", *Republic*, 534B.

(16) انظر: James Tully, "Governing Conduct," in:Edmund Leites, ed., *Conscience and Casuistry in Early* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986).

(17) يبدو أن شيئاً غير متَّسق منطقياً موجود في نظرية لوك عن الذات التي هُويّتها على وعيها لهذه الهُويّة. ففي أي مسألة، لتكون مسألة حقيقية، سواء صحَّت P أو لم تصح، وهذا يعود إلى حقيقة الأمر، لا بدَّ من أن يكون هناك تمييز بين كون P صادقة وظهورها لي بأنها صادقة. غير أن معيار الوعي عند لوك يجعل حقيقة أن هُويّتي تدمج الخبرات E تَمَثُّلُ في وعيي بأن تلك الخبرات هي خبراتي. وكان بتلر (Butler) أحد الأوائل الذين وضعوا هذا الاعتراض. انظر المناقشة التي وضعها جون ماكي (John Mackie) في كتاب:John Mackie, *Problems from Locke* (Oxford: Oxford University, Press, 1976), 187.-pp. 186

وحتى لو بُرِّئ لوك من تلك التهمة، يظل من الواضح أن المعنى المقابل تاريخي الذي لدينا عن الأمر لا يمكن إدراكه بمعياره. ومن بين أشياء أخرى، نذكر أنه سيجعل العلاقة "ذات الشخص كَـ" علاقة غير متعدّية. فأنا أريد أن أكون ذات الشخص مثل المراهق الذي تخرَّج من المدرسة الثانوية، لأني ما زلت أتذكّر تخرّجي، وهو سيكون ذات الإنسان الذي عمره خمس سنوات الذي أقيم له حفلة عيد ميلاد، لأنه تذكَّر حفلة عيد الميلاد، لكني لن أكون ذات الشخص الذي عمره خمس سنوات، لأني نسيت الحفلة، مع مرّ السنين.

(18) *Essay*, 2.27.12ff, and Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: 13.-Oxford University Press, 1984), chap. 10

(19) يصف لوك هذه الحالة الخاصة (2.27.15) بطريقة اللغة التقليدية، لغة حكايات الجنّ الخاصة "بنفس" الأمير التي تدخل وتشكل جسم الإسكافي. فتوظيف لغة جوهرية هنا يضفي على الافتراض وضوحه الظاهري وتحديده.

فالمسألة هي ما إذا كان ذلك المفهوم كله عن النفس يمكن الدفاع عنه، في ضوء الطبيعة المتجسّدة للفاعل الإنساني. ميرلو-بونتي (Merleau-Ponty) وآخرون، في زماننا، دافعوا عن الموقف السلبي.

فظاهرة اعتلال الذاكرة، عندما يتذكر أو يبدو أنه يتذكر خبرة شخص آخر، تطرح مسألة لا يمكن التغلّب عليها أمام لوك. فهل هذا المعنى من التذكر بأن خبرتي بأفكار نابوليون في معركة ينا (Jena) يجعلني نابوليون الشخص؟ وقد واجه لوك، في إحدى المراحل، (2.27.13) هذه الإمكانية: "لماذا جوهر فكري لا يمكن أن يُقدِّم إليه، كما بنفسه، ما لم يفعله، وربما قام به فاعل آخر... يصعب الاستنتاج من طبيعة الأشياء". غير أن أبتعد بعد أن رأى الهاوية، فقال: الصعوبة "أفضل حلّ لها يَمثُل في خيرية الله، الذي، فيما يتعلق بسعادة أو تعاسة أيّ من مخلوقاته الحسية، هو مهتم، وسوف لا يتحول، لخطأ مميت من الآخرين، من واحد لآخر من الوعي الذي يجلب الجزاء أو العقاب معه. وكما أشار ماكي (Mackie) بدقة في كتاب (*Problems*, pp. 184-185)، حتى هذا التملّص يقترف أغلوطة منطقية، أغلوطة مصادرة المطلوب. فإذا كانت هُويّتي مع X تَمْثُل في مجرد وعيي لهذه الهُويّة، عندئذٍ، سوف أكون نابوليون، وسيكون الله عادلاً في عقابي على خطاياه. وكما قال ماكي: "لن يكون هناك خطأ... أن خيرية الله يمكن إثارتها للمنع". ومرة أخرى، يتعثَّر لوك في مسألة المعنى السابق للتفكير الذي لدينا عن الهُويّة، الذي أخفق معياره، معيار الوعي أيّما إخفاق في الإمساك بها.

(20) انظر: Parfit, *Reasons and Persons*.

(21) أفكر أساساً في المدرسة السلوكية من واتسون إلى هال وسكينر التي فسرت التعلم كحيازة للصلات المرتبطة بين "الحافز" و"الاستجابة".

(22) انظر: D. Dennett and D. Hofstadter, *The Mind's "I"* (New York: Basic Books, 1981).

(23) "Epimeleia heautou," in: Michel Foucault: *Histoire de la sexualité* (Paris: Gallimard, 1976), vol. 3, *et Le souci de soi* (Paris: Gallimard, 1984).

10. سبر "الحالة الإنسانية"

"*Essais*," I.viii, in: Michel de Montaigne, *Les Essais de Michel de* (1)
Montaigne, ed. par Pierre Villey, rééd. par V. L. Saulnier, 2 vols. (Paris: PUF, 1978), I 33.

من الآن وصاعداً: V/S.

Michel de Montaigne, *The Essayes of Montaigne*, trans. by John Florio (New York: Modern Library, 1933), 24,

من الآن وصاعداً: F.

M. Screech, *Montaigne and Melancholy* (London: Duckworth, 1984).

Essais, Iviii, V/S I 33; F 24. (2)
Essais, II.xii, V/S I 601; F 545. (3)
Essais, III.ii, V/S II 804; F 725. (4)
Essais, III.ii, V/S II 805; F 726. (5)
Essais, I.1, V/S I 302; F 261. (6)
Essais, III.ii., V/S II 1059; F 958. (7)
Essais, III.ii., V/S II 809; F 730. (8)
Essais, III.v, V/S II 841; F 756. (9)
Essais, III.ix, V/S 989; F 896. (10)
Essais, III.xii, V/S II 1039; F 939. (11)
Essais, III.xiii, V/S II 1106; F 1003. (12)
Essais, III.xiii, V/S II 1115; F 1012. (13)
Essais, III.vii, V/S II 930; F 840. (14)
Essais, III.xiii, V/S II 1114; F 1011. (15)
انظر أيضاً: II.xvii V/S I 639.
Essais, III.ii, V/S II 811; F 731. (16)
Hugo Friedrich, *Montaigne* (Frankfurt: Francke, 1967), p. 166. (17)
Essais, II.17, V/S I 657; F 596. (18)
Essais, II.xviii, V/S I 665; F 602. (19)

III.ix, V/S III 980. :انظر

(20) *Essais*, III.ix, V/S II 983, n. 4.

(21) *Essais*, III.xiii, V/S II 1115; F 1013.

(22) P. Miller and T. H. Johnson, *The Puritans* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1924), 461.

(23) Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England*, 1500-1800 (London: Weidenfeld, 1977), p. 228.

(24) Ian Watt, *The Rise of the Novel* (London: Chatto & Windus, 1957), chap. 3.

11. الطبيعة الداخليّة

(1) "Ex toto velle", *Confessions*, VIII.9.

(2) "*Von weltlicher Obrigkeit*," in: K. G. Steck and H. Gollwitzer, eds., 146.-*Luther* (Frankfurt: Fischer, 1955), pp. 145

(3) *De Anima*, 430a20, 431a1.

(4) 27.-Ibid., 425b26

(5) "Overcoming Epistemology," in: Kenneth Baynes, James Bohman and Thomas McCarthy, eds., *After Philosophy: End or Transformation*? (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

(6) Walter Ong, *Ramus*:*Method and the Decay of Dialogue* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1958), p. 278.

(7) المصدر نفسه، ص 279.

(8) لذا تشتمل *Gloria of the Latin Mass* على عبارة Glorificamus.

(9) Raymond Klibansky, Erwin Panofsky and Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy* (London: Nelson, 1964).

(10) انظر: Herbert Feigl, "The "Mental" and the "Physical"," in: *Minnesota Studies in the Philosophy of Science* (Minneapolis: University

of Minnesota Press, 1956), vol. II.

(11) Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic* (London: Weidenfeld, 1971), p. 51.

(12) انظر: Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political* Thought, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1978), II, part II, chap. 4.

(13) Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1963), p. 187.

(14) انظر: المصدر نفسه، ص 183–198.

(15) انظر النقاش في: John Plamenatz, *Man and Society*, 2 vols. (New York: McGraw-Hill, 1963), I, chap. 5.

(16) John Rawls, *A Theory of Justice* (Cambridge, mass.: Harvard University Press, 1971); Robert Nozick, *Anarchy: State and Utopia* (Oxford: Blackwell, 1974), and Bruce Ackerman, *Social Justice in the Liberal State* (New Haven: Yale University Press, 1980).

(17) C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism* (Toronto: University of Toronto Press, 1962).

(18) Skinner, *The Foundations of Modern Political*, I, part II.

(19) لقد ناقشت ذلك في: "Social Theory as Practice," in: Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985),

ترتبط الهُويّة الحديثة، أيضاً، وبطريقة معقَّدة بوعي المواطن. لقد حاولت أن أصف الطريقة التي تؤسس بها هذه الهُويّة فهمنا السياسي المعاصر لأنفسنا بوصفنا حَمَلة حقوق متساوية، ومواطنين ومنتجين أيضاً، وذلك في "أزمة المشروعية" (Legitimation Crisis) في المرجع المذكور. فانحسار وعي المواطن هو مجرد حالة واحدة، لكنها حاسمة جداً، فيها يصعِّب علينا فهم خلفيّ واسع الانتشار أن ندرك أبعاداً فاصلةً لممارستنا، وبالتالي يقيّد ويشوّه تلك الممارسة، ذاتها. وقد حصل استكشاف إضافي لتلك المسائل في: Mimi Bick, "The Liberal-Communitarian Debate: A Defence of Holistic

Individualism," (D. Philthesis, Oxford University, 1987).

(20) انظر: M. Oakeshott, ed., *Leviathan* (Oxford: Blackwell, [n. d.]), chap. 4, and John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), III. 3.1- 4.

(21) Étienne Bonnot de Condillac, *Essai sur l'origine des connoissances humaines* (Paris: A. Colin, 1924), part I, sect. ii, chap. 4, and Charles Taylor: "Language and Human Nature," in: *Human Agency and Language* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

12. استطراد في الشرح التاريخي

(1) مقتبس من: "On the Dignity of Man," in: E. Cassirer, P. O. Kristeller and J. H. Randall, *The Renaissance Philosophy of Man* (Chicago: University of Chicago Press, 1948), pp. 224-225.

(2) المصدر نفسه.

(3) Ernst Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance* (Leipzig and Berlin: Bibliothek Warburg, 1927), chap. 1, and Eugene F. Rice, *The Renaissance Idea of Wisdom* (Cambridge: Cambridge University Press, 1958), chap. 5.

كانت منابع هذا الفهم الجديد للدور الإنساني في الكون مسيحية. فهي تقع في الفكرة الثيولوجية التقليدية المفيدة أن البشر مدعوون أن يساعدوا الله في إتمام الخلق، وهي فكرة يقع عليها المرء عند بعض الآباء، مثل، أويجن (Origen)، باسل (Basil)، غريغوري نيسّا (Gregory of Nyssa) والقديس أمبروس (St. Ambrose) يقدّم الإنسان بصورة مزارع، يعمل في تحسين التربة مشاركة مع الله. فالإنسان هو الكائن الذي يعيد الطبيعة إلى الله. وفي عصر النهضة، تلقّت الفكرة قوة إضافية عبر التأكيد الذي أعيد إحياؤه على الإنسان بوصفه عالماً صغيراً، وهو ما نراه عند نيقولاس كوسا (Nicholas of Cusa) وعند فيسينو، وبوفيّوس وهذا ما نجده في النظرية البارا سلسانية (Paracelsan) المفيدة أن الطبيعة كما نجدها أمامنا ليست بالشيء الذي انتهى وتمّ، وإنما يُطلب إتمامها من قِبَل البشر. لقد أعطى الله كل الأشياء للإنسان "بغية أن يوصلها إلى أعلى تطوّر، تماماً مثلما

تفعل الأرض بكل ما توجده... فليست إرادة الله جعل أسراره مرئية: إرادته أن تصير تلك الأسرار ظاهرة ومعروفة عبر أعمال الإنسان الذي خُلق لكي يجعلها مرئية" استشهد بذلك في كتاب:

Clarence S. Glacken, *Traces From the Rhodian shore* (Berkeley:

467.-University of California Press, 1976), pp. 466

والبركان، إله النار، وكبير الحدّادين، الحرفي البدئي دعيا لإكمال الخلق.

(4) Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* p. 62.

(5) Ernst Panofsky, *Idea* (Berlin: Hessling, 1960), p. 38.

(6) المصدر نفسه، ص 62–63.

(7) انظر: Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (Stockholm: Almquist & Wiksells, 1965), pp. 60ff.

(8) E. Gombrich, *Art and Illusion* (London: Phaidon, 1959).

(9) Panofsky, Ibid., p. 120.

(10) المصدر نفسه، ص 26.

(11) هيمن هذا المنظور على فن الرسم الأوروبي حتى نهاية القرن الماضي.

(12) ينعكس ذلك في استخدام مصطلح "خلق" للإبداع الفني، انظر: Cassirer, *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance,* p. 170.

(13) Mas Weber, *Economy and Socity* (Berkeley: University of California Press, 1978), I, 11.

(14) انظر: Louis Althusser et Etienne Balibar, *Lire le Capital* (Paris: Maspéro, 1968).

(15) انظر: E. P. Thompson, *The Making of the English Working Classes* (London: Gollancz, 1964).

(1) جادلت في الفصل 21 أن صورة الأعماق الداخلية تتصل بمفهوم استكشاف الذات.

(2) انظر أعلاه المقطع 3.1.

(3) *Politics*, III, 1280b.

(4) انظر: Ian Hacking, *The Emergence of Probability* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), p. 39.

(5) Quentin Skinner, *The Foundations of Modern Political Thought*, 2 vols. (Cambridge: Cambridge: University Press, 1978),I.

انظر أيضاً: John Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975)

(6) انظر: Erich Auerbach, *Mimesis* (Princeton: Princeton University Press, 1953), p. 134.

(7) Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958).

(8) From *Valerius Terminus*,

مقتبس من: B. Farrington, *Francis Bacon* (New York: Lawrence and Wishart, 1962), p. 142.

(9) Francis Bacon, *Novum Organum,* I.73; trans. from Francis, *Bacon*Francis *Bacon: A Selection of His Works*, ed. by Sidney Warhaft 351.-(Toronto: Macmillan, 1965), pp. 350

(10) مقتبس من: 149.-Farrington, *Francis Bacon*, pp. 148

(11) رأي بويل (Boyle) أن "الصنّاع" قد منحوا العالم اختراعات عديدة مفيدة، مثل البوصلة أكثر من المنظرين للفرضيات الجديدة.

(12) Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: 12.-Princeton University Press, 1976), pp. 9

(13) المصدر نفسه، ص 56-57.

(14) لكن ذلك لم يكن نهاية المسألة، فمسألة أخلاقيات الشرف ترسخت مجدداً بأشكال مختلفة فيما يتصل بظهور مثال المواطنية بداية في البلديات الانغلو-ساكسون وفي أماكن أخرى لاحقاً.

(15) *Phaedo*, 118A.

(16) انظر: Rabbi Joseph B. Soloveitchik, *Halakhic Man*, trans. by Lawrence Kaplan (Philadelphia: Jewish Publication Society of America, 1983), part I, sect. viii.

(17) مقتبس من: Urian Oakes, "*A Seasonable Discourse*," in: E. S. Morgan, *The Puritan Family* (New York: Notron, 1966), p. 14.

(18) مقتبس من: Thomas Hooker, "*The Application of Redemption*," in: Morgan, *The Puritan Family*, p. 14.

(19) Morgan, *The Puritan Family*, p. 16.

(20) مقتبس من: Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1967), p. 41.

(21) John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), p. 224, n. 2.

(22) "Robinson", quoted in: Charles H. George and Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformatio*n (Princeton: Princeton University Press, 1961), p. 124.

(23) مقتبس من: Richard Sibbes, "*The Saints Cordials* (1637)," in: Ibid., 125.-pp. 124

(24) "Increase Mather," quoted in: Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, p. 42.

(25) "Richard Sibbes", quoted in: George and George, *The Protestant Mind of the English Reformatio*n, p. 125.

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, Trans. (26)
171.-by Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958), pp. 170

"Increase Mather", quoted in: Miller, *The New England Mind: The* (27)
Seventeenth Century, p. 42.

"John Cotton", quoted in: Ibid., pp. 42- 43. (28)

"John Dod," quoted in: George and George, *The Protestant Mind of* (29)
the English Reformation, p. 130.

"Joseph Hall", quoted in: Ibid., p. 139n, and George and George, *The* (30)
Protestant Mind of the English Reformation, p. 138.

William Perkins, "*Works*," in: George and George, *The* :مقتبس من (31)
Protestant Mind of the English Reformation, p. 139.

Richard Sibbes, quoted in: William Haller, *The Rise of Puritanism* (32)
(New York: Harper, 1939), p. 161.

John Dod and Robert Cleaver, "Household Government," :مقتبس من (33)
in: Michael Walzer, *The Revolution of the Saints* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), p. 216.

Robert Sanderson, "*Sermons*," in: George and George, *The* :مقتبس من (34)
131.-*Protestant Mind of the English Reformation*, pp. 130

"William Perkins", quoted in: George and George, *The Protestant* (35)
Mind of the English Reformation, p. 136.

Joseph Hall, quoted in Ibid. (36)

(37) المصدر نفسه.

"William Perkins", quoted in: Ibid., p. 128. (38)

"Perkins," quoted in: Ibid., p. 136. (39)

"Robert Bolton", quoted in: Ibid., p. 136. (40)

(41) -Lawrence Stone, *The Family, Sex and Marriage in England*, 1500 London: Weidenfeld, 1977).) 1800

(42) Morgan, *The Puritan Family*, p. 48. ;137-Ibid., pp. 136

(43) Stone, *The Family*, p. 137.

(44) "John Cotton", quoted in Morgan, *The Puritan Family*, p. 48.

(45) *Paradise Lost*, VIII, ll. 192- 194.

(46) 25.-Quoted in Walzer, *The Revolution of the Saints*, pp. 24

(47) انظر: Ibid., p. 213.

(48) Quoted from John Field and Thomas Wilcox, "An Admonition to Parliament," in: Walzer, Ibid., p. 220.

(49) انظر: Christopher Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution* (Oxford: Clarendon Press, 1965), and R. F. Jones, *Ancients and Moderns* (New York: Dover, 1982).

(50) مقتبس من: Foster R. Jones, *Ancients and Moderns* (Berkeley: University of California Press, 1965), p. 102.

(51) Hill, *Intellectual Origins of the English Revolution.*

(52) Quoted in Jones, Ibid., p. 94.

(53) George and George, *The Protestant Mind of the English Reformation*, p. 125.

(54) Samuel Mather, quoted in Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century*, p. 180.

(55) انظر المصدر نفسه، ص 162–180.

14. المسيحيّة المعقلنة

(1) مثال على ذلك إدوارد ستيلنغفليت (Edward Stillingfleet) .

(2) انظر: John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Laslett (Cambridge: Cambridge University Press, 1967), II.5.

(3) Samuel von Pufendorf, *De jure naturae et gentium* (Lund: [n. pb.], 1672), Eng. trans: *Of the Law of Nature and Nations* (London: [n. pb.], 1710), II.iii. 20.

(4) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975).

(5) انظر: Pufendorf, Ibid., I.vi.5.

(6) John Locke, *The Reasonableness of Christianity* (London: [n. pb.], 1695), p. 215.

(7) الجدل حول العلاقة بين أوامر الله والعقل. يتحول عندما ننظر إلى العقل كأداة.

(8) انظر: Locke, *Two Treatises of Government*, I.6.

(9) Locke, *The Reasonableness of Christianity*, pp. 256-282.

(10) المصدر نفسه، ص 287–289.

(11) انظر رسالة شافستبري إلى أينسورث في 3 حزيران/ يونيو 1709.

Anthony Ashley Cooper, *The Life, Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury*, ed. by Benjamin Rand (London: S. Sonnenschein & Co., 1900), pp. 403-404.

(12) انظر: Shaftesbury, *Life*, and the discussion in Yolton,

Yolton, Ibid., chap. 2.

(13) Locke: *Two Treatises of Government*, II.6, II.135, and *Some Thoughts concerning Education*, para. 116.

(14) Locke, *Two Treatises of Government*, I.86.

(15) John Dunn, *The Political Thought of John Locke* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), chaps. 16-18.

(16) Locke, *Two Treatises of Government*, II.26.

(17) Ibid., II.34.

(18) Ibid., II.37.

(19) Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 251.

(20) المصدر نفسه، ص 254.

(21) Neal Wood, *The Politics of Locke's Philosophy* (Berkeley: University of California Press, 1983), p. 115.

(22) 2.-Locke, *The Reasonableness of Christianity*, pp. 1

(23) Locke, *Some Thoughts concerning Education*, paras. 104, 105.

(24) Locke, *The Reasonableness of Christianity*, p. 216.

(25) Dunn, *The Political Thought of John Locke*, pp. 193ff.

(26) Ibid., p. 224, n. 2.

(27) Ibid., p. 14.

(28) Richard Cumberland, *de Legibus Naturae* (London: [n. pb.], 1672).

(29) Dunn, *The Political Thought of John Locke*, p. 64.

(30) كنت أحاول أن أقدّم شرحاً للمنابع الأخلاقية لموقف لوك وإنقاذها من إساءة تمثيلها من قِبَل خصومه المعاصرين والمناخ الفكري الطبيعي اليوم. غير أننا نسأل: هل يمكننا القول، إن لوك باشر بوضع غطاء على منابعه الأخلاقية؟ وإن هذا يشرح، جزئياً، إساءة الفهم؟ فالتحرّر يجلب تشييئاً للذات والعالم مما يعرضهما كميدانين حياديين مفتوحين للسيطرة. غير أنه، كلما ازداد ظهورهما في ذلك الضوء، ازداد سدّنا الخيرات التكوينية التي توفّر منابعنا الأخلاقية. وستزداد عملية السدّ من قِبَل مفكري التنوير الطبيعيين، في القرن الذي سيتبع. وستنتهي الرؤية الأخلاقية المقوّية للحركة بأن لا يكون معبَّر عنها في صلب العقيدة. فهي موجودة وجوداً عميقاً وضمنياً في الكلام وفي النزاعات الجدلية.

(31) Mathew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (London: [n. pb.], 1730), p. 14.

(32) John Toland, *Christianity Not Mysterious* (London: [n. pb.], 1696), p. 15.

(33) المصدر نفسه، ص 28–29.

(34) *Summa Theologica*, la Pars, quest. 1, art. 8, ad secund.

(35) Locke, *The Reasonableness of Christianity*, p. 289.

(36) المصدر نفسه، ص 289.

(37) Locke, *The Reasonableness of Christianity*, p. 2.

15. العواطف الأخلاقية

(1) انظر أعلاه الفصل 9.

(2) Hobbes, *Leviathan*, ed. M. Oakeshott (Oxford, Blackwell, n.d.), chap. 6, p. 32.

(3) Ibid., part II, chap. 17, p. 112, and Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England* (Edinburgh: Nelson, 1953), chap. 3.

(4) انظر المناقشة في: المصدر نفسه.

(5) John Smith, quoted in Ibid., p.164.

(6) المصدر نفسه، ص 163.

(7) المصدر نفسه، ص 164.

(8) المصدر نفسه، ص 165.

(9) المصدر نفسه.

(10) Benjamin Whichcote, Sermons, quoted in Ibid., p. 82.

(11) Cassirer, *The Platonic Renaissance in England*, pp. 137-138.

(12) على الرغم من أن كيدورث (Cudworth) تقبل آلية ديكارت من ناحية العالم المادي.

(13) "*Philosophical Regimen*," in: Anthony Ashley Cooper, *The Life,*

Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of Shaftesbury, ed. by Benjamin Rand (London: S. Sonnenschein & Co., 1900), p. 54.

"*An Inquiry Concerning Virtue or Merit*," in: Shaftesbury, (14) *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times* (London: [n. pb.], 1711; New York: Bobbs-Merrill, 1964), I.279.

22.-"The Moralists,"in:Ibid., II.20 (15)

Shaftesbury, "*Philosophical Regimen*," in: Rand, ed., *Life and* (16) 24.-*Letters*, pp. 23

(17) المصدر نفسه، ص 30.

(18) المصدر نفسه، ص 232.

(19) انظر المصدر نفسه، ص 7–8، وانظر أيضاً: "*Miscellaneous Reflections*," in: Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, II.280.

Shaftesbury, "Philosophical Regimen," in: Rand, ed., *Life and* (20) *Letters*, p. 262, and "The Moralists," in: Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, p. 43.

Shaftesbury, "Philosophical Regimen," in: *Life and Letters*, ed. (21) 257.-Rand, pp. 256

Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times,* (22) p. 110, 112.

"The Moralists," in: Ibid., II. 106. (23)

Ibid., I.240. (24)

100.-"The Moralists," in: Ibid., II.99 (25)

"A Letter Concerning Enthusiasm," in: Ibid.,, I.28. (26)

"Inquiry," in: Ibid., I.269. (27)

"The Moralists," in: Ibid., II.55; (28)

انظر أيضاً:

81.-*Sensus Communis*, II.iii, III.iii, in: Ibid., I.65 - 69, 77

-II.293 ,140-"Advice to an Author," in: Ibid., I.227; see also II.139 (29)
84.-294. In II.78

"*Advice*," in: Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners,* (30)
Opinions, and Times, II.227.

II.129, 177, and "Philosophical Regimen," ,314 ,252-Ibid., I.214, 251 (31)
in: *Life and Letters*, ed. Rand, p. 54.

Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, (32)
I.136.

Ibid., I.216. (33)

"Miscellaneous, Reflections, " in: Ibid., II.177. (34)

Samuel Clarke, "Discourse of Natural Religion," in: D. D. Raphael, (35)
Oxford: Oxford University Press,) *1800*-ed., *British Moralists*, *1650*
William Woolaston, "*Religion of Nature* ;232-230 ,226-1969), sects. 225
-sects. 274 ,*1800-Delineated*," in: Raphael, ed., *British Moralists*, *1650*
290.

Ibid., I.i.3. (36)

Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, (37)
I.39.

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: :انظر (38)
Knopf, 1966), vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*.

Shaftesbury: "Philosophical Regimen," in: Rand, ed., *Life and* :انظر (39)
10.-*Letters*, pp. 1

"Inquiry," in: Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners,* :انظر (40)

260.-*Opinions, and Times*, I.255, 259

(41) انظر الفصل 5.

(42) Shaftesbury, "*Philosophical Regimen*," in: Rand, ed., *Life and Letters*, p. 232, and Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, I.214; see also II.143, 177.

(43) "The Moralists," in: Ibid., II.105, and "Philosophical Regimen," in: Rand, ed., *Life and Letters*, p. 129, 136, 150, 255.

(44) Charles Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge* (Indianapolis: Hackett, 1983), p. 70.

(45) وهكذا، نجد أن سقراط في محاورة *Phaedo* لأفلاطون يعرض نظرية المُثُل (Ideas) بوصفها تمثِّل القراءة الصحيحة للمثل المأثور عند أناكساغوراس (Anaxagoras) والمفيد أن العقل (nous) هو أساس كل الأشياء. وعند أرسطو، تكون معرفة صورة (eidos) الشيء كمعرفته في عقل (nous) العارف.

(46) انظر: "Inquiry," in: Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, I.262.

(47) يوحي إبيكتاتوس أن نظهر عطفاً مع صديق عانى فقداناً ما دون أن نأسى في الداخل.

(48) Shaftesbury, "Philosophical Regimen," in: Rand, ed., *Life and Letters*, p. 54.

(49) "The Moralists," in: Shaftesbury, *Characteristics of Men, Manners, Opinions, and Times*, II.144.

(50) Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, with Illustrations Upon the Moral Sense*, Facsimile Reproduction of the Third Edition, 1742 (Gainesville: Scholars Facsimile Reprints, 1969), intro., pp. 210- 211,

من الآن وصاعداً: *Illustrations*.

(51) Francis Hutcheson, *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections*, Facsimile Reproduction of the 1742 Edition (Gainesville: Scholars Facsimile Reprints, 1969), preface, p. vi.

من الآن وصاعداً: *Essay*.

انظر أيضاً: Hutcheson, *Illustrations*, p. 211:

(52) Hutcheson, *Essay*, pp. 200-201.

(53) John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), 2.2.2.

(54) Hutcheson, *Essay*, p. 4.

(55) Francis Hutcheson, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Facsimile Reproduction of the Edition of 1725 (Hildesheim: Georg Olms, 1971), p. 106.

(56) انظر: John Mackie, *Ethics* (Harmondsworth: Penguin Books, 1977), chap. 1.

(57) Hutcheson, *Illustrations*, p. 289.

(58) Hutcheson, *Inquiry*, p. 274.

(59) Hutcheson, *Essay*, p. 182.

(60) يواجه هتشيسون هذه المسألة في كتاب *Illustrations*، ص 237. وبعد ذلك يتابع بغية تجنّبه. والواقع هو أنه لا حلّ له بمفرداته. فإذا كان جوابنا أننا نحكم على الله بأنه خيّر لأنه محسن يعمل الخير، وأننا مبرمجون للموافقة على عمل الخير، فيمكن الردّ بالقول، إنه إذا كان خلقنا للموافقة على الوحشية، وكنتيجة لذلك، إننا جميعاً نكون تعساء [كما اعتقد هتشيسون أننا سنكون]، فإننا سنحكم عليه بأنه وحشي، ونظل نعتبره خيّراً. وقد ظن هتشيسون (Hutcheson) وبوضوح، أنه كان يضع رأياً بين هذين السيناريوهين، لكن هذا يتطلّب معنى "للخيّر" مستقلاً عن الأحكام الوحشية للمعنى الأخلاقي كما يؤلّف. وفي اللغة التي استعملتها، أعلاه، في البند 2.2، وصف هتشيسون أحكامنا الأخلاقية بواسطة بسيكولوجيا ردود الفعل الوحشية، لكنه أراد أن يستمر في التعامل معها كردود

فعل على أشياء ملائمة. فلم يزعجه أننا قد نعتقد أن عليه، بسبب معتقداته الأساسية - عن خيريّة عمل الخير والعناية الإلهية السخية - أن يكون له وضعية مطلقة تخصه، لا تعتمد على بسيكولوجياه (مهما كان ذلك صعباً معادلته مع تلك البسيكولوجيا). من وجهة النظر المطلقة هذه، يمكن تمييز السيناريوهين بسهولة، ويصادق على الحكم القائم مصادقة الفوز.

(61) "السعادة تدل على إحساس سارّ من أي نوع أو حالة مستمرة لمثل ذلك الإحساس" (Hutcheson, *Illustration*, p. 207) السعادة تكون في أعلى درجات الإشباع المبهج وأكثرها دواماً، إشباع جميع رغباتنا، وإذا لم يمكن إشباع الرغبات كلها، فلتكن تلك التي تكون الأعظم والأكثر دواماً، مع التحرّر من جميع الآلام والأشياء الممقوتة، أو، على الأقل، من تلك المحزنة (Hutcheson, *Essay*, p. 114)

(62) 120.-Hutcheson, *Inquiry*, p. 150, 165. in: Hutcheson, *Essay*, pp. 118

(63) Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, Facsimile Reproduction of the Posthumous 1755 Edition (Hildesheim: Georg Olms, 1969), p. 222. Hutcheson tries a simila reduction of the cardinal four 127.-virtues in: Hutcheson, *Inquiry*, pp. 126

(64) 205.-Hutcheson, *Essay*, pp. 204

(65) 228.-Hutcheson, *Illustrations*, pp. 227

(66) Hutcheson, *Inquiry*, p. 274.

(67) 228.-Hutcheson, *Inquiry*, pp. 227

(68) David Fate Norton, *David Hume* (Princeton: University Press, 1982), chaps. 1, 2.

(69) and *Essay*, pp. viii-ix. ,253-Hutcheson: *Inquiry*, pp. 252

(70) Hutchesom, *Essay*, pp. iv-v.

(71) Hutcheson: *Inquiry*, p. 161, and *Illustrations*, p. 327.

(72) Hutcheson, *Essay*, p. 88.

(73) المصدر نفسه، ص 205.

Hutcheson, *System*, p. 216. (74)

Hutcheson: *Inquiry*, p. 164, and *Essay*, p. 202. (75)

Hutcheson: *System*, pp. 206- 208, and *Inquiry*, p. 272, 276. (76)

Hutcheson, *Inquiry*, pp. 167ff. (77)

Hutcheson, *Illustrations*, p. 226. (78)

16. نظام العناية الإلهيّة

Francis Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, Fascimile (1) Reproduction of the Posthumous 1755 Edition (Hildesheim: Georg Olms, 1969), p. 217.

(2) انظر الفصل 15.

(3) الإنسان خلق لكي "يخدم الله ويحبه" بحسب المفهوم الكاثوليكي التقليدي.

Robin Lane Fos, *Pagans and Christians* (New York: Knopf, 1986), (4) 259. ,117-pp. 109

(5) المصدر نفسه، ص 129.

David Hartman, *A Living Covenant* (New York: Macmillan, 1985), (6) p. 46.

A. J. Festugière, *La sainteté* (Paris: PUF, 1949). chap. 1. (7)

(8) المفهوم ذاته عكسه فيلو في كتابه *On Abraham*.

(9) انظر رسالة بولس الرسول إلى أهل فيلبي.

Benjamin Whichcote, *The Cambridge Platonists*, ed. by C. A. انظر (10) Patrides (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 131, and Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England* (Edinburgh: Nelson 1953), p. 163.

Matthew Tindal, *Christianity as Old as the Creation* (London: [n. (11) pb.], 1730), chap. 4.

(12) 167. ,71-Whichcote, *The Cambridge Platonists*, pp. 70

(13) Tindal, *Christianity as Old as the Creation*, p. 14.

(14) المصدر نفسه، ص 16.

(15) انظر: Matthew 9:2, Mark 2:5, Luke 5:20.

(16) Hutcheson, *A System of Moral Philosophy*, p. 184.

(17) المصدر نفسه، ص 186.

(18) J. Pedersen and W. von Olshausen, eds., *Lessings Werke* (Berlin-Leipzig, 1924), XXIII, 47.

(19) G. E. Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* (Bern: Lang, 1980).

(20) Moses Mendelssohn, *Jerusalem*, trans. A. Jospe (New York: Schocken, 1969), p. 65.

(21) 268.-Alexander Pope, *An Essay on Man*, I.237- 241, 267

(22) A. O. Lovejoy, *The Great Chain of Being* (Cambridge, mass.: Harvard University Press, 1936).

(23) 246.-Pope, *Essay on Man*, I.244

(24) انظر: John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, ed. by P. H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 19750, 3.6.12, and Hutcheson, *System*, p. 183.

(25) G. W. Leibniz, *Essais de Théodicée* (Paris: Garnier-Flammarion, 1969), part I, paras. 8ff., pp. 108ff.

(26) Pope, *Essay on Man*, I.289.

(27) Earl R. Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1968).

(28) 8.-Pope, *Essay on Man*, III.7

(29) Ibid., III. 9-26, 109-14.

(30) G. W. Leibniz, Philosophische Schriften, ed. by C. I. Gerhardt, 7 vols. (Berlin: Weidmann, 1875-1890), IV, 499.

(31) Pope, *Essay on Man*, III.295-302.

(32) Ibid., I. 289-294.

(33) Ibid., II. 53, 82-92, 101-101.

(34) Ibid., IV. 396.

(35) Ibid., IV. 353-360.

(36) انظر مناقشة: Francis Hutcheson: *An Essay on the Nature and Conduct of the Passions and Affections, With Illustrations Upon the Moral Sense*, Facsimile Reproduction of the Third Edtion, 1742 (Gainesville: Scholars Facsimile Reprints, 1969), pp. 237-239, and *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, Facsimile Reproduction of the Edition of 1725 (Hildesheim: Georg Olms, 1971), p. 94, II.i.8.

(37) التمييز الذي كنت أرسمه بين القانون الخارجي العَرَضي والحساب في مذهب الربوبيّة، من جهة، والعاطفة، من جهة أخرى هو وبوضوح تمييز من نوع النماذج المثالية. فكل واحد له مثله الشارح الكامل (لوك وهتشيسون، على التوالي)، لكن لم يكن مزج عناصر من كليهما بالأمر المستحيل. فهما يشتركان بالفكرة المركزية، فكرة عالم قضاء وقدر متشابك يجعل المصالح منسجمة. لذا، فإنه يمكن الإقرار بأهمية العاطفة الأخلاقية، بينما يمكن إسقاط نهائية نظام الشرح الذي قدّمه هتشيسون له: يمكن شرح العواطف الأخلاقية بفكرة أساسية أكثر من سواها هي فكرة التعاطف، وقد فعل ذلك آدم سميث في كتابه: Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London: [n. pb.], 1759), ed. by D.D. Raphael and A.L. Macfie (Oxford: Oxford University Press, 1976), part VII, sec. III, chap. 3,

أو تشرح، جزئياً، بالتعاطف، وجزئياً بالمنفعة، كما كان في شرح هيوم للعدالة في كتاب:

David Hume, *A Treatise of Human Nature* (London: [n. pb.], 1739),

book III, part II, chaps. 1, 2, and *An Enquiry Concerning the Principles of Morals* (London: [n. pb.], 1777), chap. 3,

والواقع هو أن سميث (Smith) قام بمحاولة واعية لكي يؤلف بين ما اعتبره نظريات وحيدة الجانب عند أسلافه. فأجاز إلى جانب فضائل عمل الخير "اللطيفة" و"المحبَّبة" الفضائل "ذات الرهبة" و"المحترمة" الخاصة بالسيطرة على الذات (Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, part I, sect. 1, chap. 5, p. 23).

التي كانت ذات قيمة مركزية عند القدماء وأضفيَ عليها بروز متجدّد في المناخ الرواقي المتجدِّد الذي انعكس، كما رأينا، في نظريتي ديكارت ولوك. وبالإضافة إلى التأكيد على أهمية الحساب، أعطى سميث مكاناً مهماً للتطابق مع الكل، وهو ما كان حاسماً في الرواقية القديمة والذي أضفى عليه شافتسبوري (Shaftesbury) وهتشيسون حياة جديدة، كل واحد منهما بطريقته. فكتب سميث: "الفكرة المفيدة أن الكائن المقدّس الذي إحسانه وحكمته، اخترعا وأدارا، منذ الأزل، آلة العالم الضخمة، بغية إنتاج أعظم مقدار ممكن من السعادة، في جميع الأوقات، هي الأسمى من بين جميع التأملات الإنسانية (Smith, *The Theory of Moral Sentiments*, part V, sed. II, chapt 3, p. 236) وواضح أن سميث، مثل شافتسبوري، تأثر بالرواقية. غير أنه ترجم تأثره كلياً إلى أشكال من الربوبيّة الحديثة. فليس العالم، فقط، "آلة" اخترعت "لإنتاج" أعظم مقدار ممكن من السعادة"، وإنما تطابقنا معه له صورة "المتفرّج الحيادي" الداخلي، يظهر في نظرية ضمير حديثة جداً (واختزالية).

(38) Hutcheson, *Illustrations*, pp. 239- 240, 286ff.

17. ثقافة الحداثة

(1) Albert Hirschman, *The Passions and the Interests* (Princeton: Princeton University Press, 1977), pp. 56- 63.

(2) John Pocock, *The Machiavellian Moment* (Princeton: Princeton University Press, 1975).

(3) انظر: Louis Dumont, *Homo Aequalis* (Paris: Gallimard, 1977).

(4) Erich Auerbach, *Mimesis* (Princeton: Princeton University Press,

1953), chaps. 7, 8, 11, 12.

Ian Watt, *The Rise of the Novel* (London: Chatto & Windus, 1957), (5) 88.-pp. 87

(6) المصدر نفسه، الفصل الأول.

Erwin Panofsky, *Renaissance and Renascences in Western Art* (7) (Stockholm: Almquist & Wiksells, 1965), and Benedict Anderson, 29.-*Imagined Communities* (London: Verso, 1983), pp. 28

A. C. Charity, *Events and Their Afterlife* (Cambridge: Cambridge (8) University Press, 1966).

74.-Auerbach, *Mimesis*, p. 73 (9)

Walter Benjamin, *Illuminations* (New York: Schocken, 1969), p. (10) 261.

31.-Anderson, *Imagined Communities*, pp. 30 (11)

35.-Watt, *Rise of the Novel*, pp. 34 (12)

(13) مؤرخو الأسرة مثل فيليب أريه في كتابه: Philippe Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime* (Paris: Seuil, 1973), p. 460,

أوضح لنا كيف أن المجتمع العضوي التراتبي السابق قد تحطّم وتفكك بالمطمح إلى الألفة الأسروية و"بالفردية" بالمعنى المألوف، معنى التمركز في حقوق وأهداف الأفراد. والواقع، أن هاتين القوتين عملتا تتابعياً، إحداهما بعد الأخرى. ولم تبدأا بتهديد إحداهما الأخرى إلا في أواخر القرن العشرين، وأن أيديولوجيا "التحقيق الذاتي المُرْضي" صار يعمل ضد الحياة الأسروية. وكان توكيفيل على وعي كامل بذلك. فقد تكلم عن فرديّة "تجعل كل عضو في المجتمع يفصل نفسه عن جماعة زملائه وينفصل عن أسرته وأصدقائه حتى إذا شكّل حلقةً صغيرة خاصة به، يترك بإرادته، المجتمع لحاله،

Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, 2 vols. (New York: Knopf, 1983), II, 98.

Jean-Jacques Rousseau: *Julie*; ou *La nouvelle Héloïse*, 3[e] partie, (14)

Letter XI, and *New Eloise* (University Park: Pennsylvania State University 172.-Press, 1962), II, 171

Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, p. 450; (15) Philippe Ariès, *Centuries of Childhood*, trans. by R. Baldick (New York: Knopf, 1962), p. 398. (Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, p. xvi).

Ariès, *L'enfant et la vie familiale sous l'ancien régime*, p. 450. (16)

Ibid., p. 406. (17)

The Title of a Book by Christopher Lasch (New York: Basic Books, (18) 1977).

J. Fliegelman, *Prodigals and Pilgrims* (Cambridge: Cambridge (19) University Press, 1982), pp. 260ff.

Ariès, *Centuries of Childhood*, p. 413. (20)

Jan Lewis, *The Pursuit of Happiness* (Cambridge: Cambridge (21) University Press, 1983), chaps. 5 and 6; quotes from pp. 171, 212.

Ibid., p. 81, and Philippe Ariès, *The Hour of Our Death*, trans. by H. (22) Weaver (New York: Knopf, 1981), p. 611.

Du contrat social, I.8. (23)

Jean-Jacques Rousseau, *Essai sur l'origine des langues* (Paris: Bibliothè que du Graphe, 1976).

Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J. J. Rousseau* (24) *a Bernardin de Saint-Pierre* (Paris: Hachette, 1907); reprinted (New York: B. Franklin, 1971), p. 202.

Daniel Mornet, *Le romantisme en france au XVIIIe siècle* (Paris: (25) Hachette, 1912), p. 128.

Ibid., p. 34. (26)

146.-Ibid., 145 (27)

Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J. J. Rousseau à* (28) *Bernardin de Saint-Pierre*, part II, book I, chap. 1.

Ibid., part I, and John McManners, *Death and the Enlightenment* :انظر أيضاً (Oxford: Oxford University Press, 1981), chap. 10.

Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J. J. Rousseau à* (29) *Bernardin de Saint-Pierre*, Part II, book II, chap. 2.

Ibid., p. 248. (30)

Ibid., p. 210. (31)

Ibid., p. 269. (32)

Ibid., p. 238, 240. (33)

18.-Macbeth, 2.3.56, 2.4.17 (34)

M. H. Abrams, "Structure and Style in the Greater Romamtic Lyric," (35) in: F. W. Hilles and H. Bloom, eds., *From Sensibility to Romanticism: Essays Presented to F. A. Pottle* (New York: Oxford University Press, 1965), p. 537.

T. S. Eliot, *The Sacred Wood* (London: Methuen, 1950), p. 537. (36)

Boileau, cited in: L. Furst, *Romanticism in Perspective* (New York: (37) Macmillan, 1969), p. 252.

E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas* :انظر (38) *of the Sublime and the Beautiful* (London: [n. pb.], 1757; 2nd edition, 1759), Reprint Edited by J. T. Boulton (London: Routledge, 1958), part I, sect. vii, and I. Kant, *Critique of Judgement,* first part, first division, Second Book.

Mornet, *Le romantisme en france au XVIIIe siècle,* p. 47. (39)

Ibid., p. 255. (40)

Abrams, "Structure and Style in the Greater Romamtic Lyric," (41) in: Hilles and Bloom, eds., *From Sensibility to Romanticism: Essays*

552.-*Presented to F. A. Pottle*, pp. 551

(42) انظر: Earl Wasserman, *The Subtler Language* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1968).

(43) Laurence Sterne, *Sentimental Journey*, ed. by Herbert Read (London: Scholastic Press, 1929), p. 125.

(44) انظر: Philip Greven, *The Protestant Temperament* (New York: Knopf, 1977), chap. 2.

(45) As Jan Lewis argues for the case of Virginia; Lewis, *The Pursuit* 223.-*of Happiness*, pp. 222

18. الآفاق المتصدِّعة

(1) Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme* (Paris: Gallimard, 1983).

(2) وسوف نرى في الفصل الختامي كيف أن تعطيله معناه عدم رؤية ذلك التمييز، وببساطة، مطابقة تطور ثقافي مفترض مع فلسفة خاصة. والبحث العقلي المتبصِّر في، المُثُل العليا للعقل والحرية المسؤولين ذاتياً، على سبيل المثال، يصبح مستحيلاً عندما يعتبران مرتبطين ارتباطاً لا ينفك بنظرية لوك عن الذات الدقيقة، مثلاً. وهذا معناه أنه، إمّا أن يشعر الذين يعتنقون تلك المُثُل بأنهم ملزمون باحتضان النظرية، أو أن يشعر الذين لا يكونون مع النظرية بأنهم ملزمون برفض المُثُل. وبما أن للمُثُل صحّة ما والنظرية، باعتقادي، خاطئة جداً، فإن تلك المطابقة لا بدّ من أن تضلّلنا، في أي اتجاه عملت.

(3) انظر: H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: Mohr, 1975).

(4) كنت أبحث في العلاقة بين الصياغات الفلسفية والحركات الثقافية الواسعة التي انعكست في الأدب، من بين أمكنة أخرى. غير أن شيئاً من العلاقة الدائرية (الحلقة المفرغة) تقوم بين تلك التيّارات والصياغات المهمة في الأدب، نفسها.

Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau à Bernardin de Saint-Pierre* (Paris: Hachette, 1907; reprintet New York: B. Franklin, 1971),

ناقش هذه العلاقة بطريقة متبصِّرةٍ جداً (انظر الخاتمة). فمن جهة، حوّل كتاب روسّو

الفلسفة الجديدة الخاصة بالعاطفة، والشعور نحو الطبيعة ذا *La nouvelle Héloïse* الصلة، إلى قوة كبيرة على المشهد الثقافي الفرنسي. غير أن هذا لا يعني القول، إن مناخاً من الشعور لم يكن يتطور في ذلك الاتجاه، من قبل. ومن جهة أخرى، يجب أن لا يجعلنا الوجود السابق لهذا المناخ نفقد في نظرتنا الطريقة التي شكَّل بها النظرة الجديدة ـ مثلاً، معنى نبالة الشعور عند روسّو، وعلاقته بالخير الطبيعي، وعقيدة حرية، وأيضاً أوضاع طبيعية خاصة جعلها روسّو نموذجية. فكتاب *La nouvelle Héloïse* يحثّ الناس للسفر حشوداً إلى جبال سويسرا ووديانها.

(5) Robert Lenoble, *Mersenne et la naissance du mécanisme* (Paris: J. Vrin, 1943), p. 171.

(6) Benjamin Whichcote, *The Cambridge Platonists*, ed. by C. A. Patrides (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 46- 47.

(7) Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Knopf, 1966), vol. 1: The Rise of Modern Paganism pp. 400-401.

(8) وطبعاً، شيء شبيه تعلّق بالخلود، الذي بدا، أيضاً، واضحاً عند أجدادنا ولا مجال للشك فيه. فقد كان داخلاً في قضية الإيمان بالله، وهو، أيضاً، كان مدعوماً "بسبيل" داخلي وخارجي. وحقيقة أن لنا نفساً أعلى من الجسد وستبقى بعده لا تنفصل عن حيازتنا على طبيعة عليا، قادرة على التفكير، التأمل، والاستهداف الأخلاقي. وإن "البراهين" المابعد ديكارتية الخاصة بالخلود بواسطة لامادّية النفس وعدم انقسامها، تمثّل خطاً من خطوط الصياغة العقلية لذلك الاعتقاد العميق. وفي ذات الوقت، واضح أن الخلود جزء من مخطط إلهي، لأنه وحده، يسمح بالعدالة النهائية المتمثّلة في استحقاق الجزاءات والعقوبات وأيضاً، إتمام نموّنا الروحي. المطران بتلر وكَنْت قدّما حججاً صاغت ذلك المسلك ـ بالرغم من التأخر ـ بعدما بدأت عمارة الاعتقاد المتجذّر بالتقوّض.

(9) Philip Greven, *The Protestant Temperament* (New York: Knopf, 1977).

(10) Ibid., p. 328, 324.

(11) انظر: D. P. Walker, *The Decline of Hell* (London: Routledge, 1964); John McManners, *Death and the Enlightenment* (Oxford: Oxford

and Bernard Semmel, *The Methodist*,190-University Press, 1981), pp. 176
Revolution (New York: Basic Books, 1973), chap. 2.

19. التنوير الراديكالي

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 2 vols. (New York: (1)
Knopf, 1966; 1969).

J. Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation* ([n. p.]: [n. (2)
pb.], [n. d.]), chap. 1, para. 2.

Ibid., chap. 2, para. 14, note d. (3)

Helvétius, *de L'homme*, V.iii.12. (4)

Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, chap. 1, para. 1. (5)

Arthur M. Wilson, *Diderot* (Oxford: Oxford University Press, 1972), (6)
p. 210, 237.

انظر أيضاً: Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progres de l'esprit humain* (Paris: Editions Souales, 1970), p. 159.

"*Discours de la méthode*," III[e] partie, in: Charles Adam and Paul (7)
Tannery, eds., *Oeuvres de Descartes* (Paris: Vrin, 1973), VI 2.

(8) انظر: Paul Hazard, *La crise de la conscience européenne* (Paris:
Fayard,1961), and P. Chaunu, *La civilisation de l'Europe des lumières*
(Paris: Flammarion, 1971).

(9) انظر: Descartes's Proof of God in the third Meditation.

Holbach, *Le système dela nature*, Facsimile Reproduction, 2 vols. (10)
(Hildesheim: Georg Olms, 1966), I, 3.

59.-Ibid., I, 58 (11)

Ibid., I, 2. (12)

409.-Ibid., II, 408 (13)

Helvétius, *de L'homme*, II.vi, pp. 146- 147. (14)

Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, chap. 2, (15) 6.-paras. 5

Ernst Cassirer, *The Platonic Renaissance in England* (Edinburgh: (16) Nelson, 1953), p. 165.

John Smith quoted in: Benjamin Whichcote, *The Cambridge* (17) *Platonists*, ed. by C. A. Patrides (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), p. 140.

Denis Diderot: "*Supplément au voyage de Bougainville*," in: *Oeuvres* (18) *philosophiques* (Paris: Garnier, 1964), p. 476.

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de* :انظر (19) *l'esprit humain*, p. 97.

Diderot, *Oeuvres philosophiques*, p. 510, and Ira Wade, *The Structure* (20) *and Form of the French Enlightenment*, 2 vols. (Princeton: Princeton University Press, 1977), I, 276.

Holbach, *Politique naturelle* (Tours: [s. n.], 1796), p. 118. (21)

Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit* (22) *humain*, p. 226.

227.-Ibid., pp. 226 (23)

Ross Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983), p. 276. (24)

Michel Foucault, *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), (25) andCharles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (London: [n. pb.], (26) 1759), and Derek Parfit, *Reasons and Persons* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 281.

J. Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation* ([n. p.]: [n. (27)

pb.], [n. d.]), chap. 2, para. 4.

Holbach, *Système*, II, chap. 1. (28)

Denis Diderot: "*Réfutation suivie de l'ouvrage d'Helvétius intitulé* (29)
l'homme," in: *Oeuvres philosophique*, p. 573.

Holbach, *Système*, II, chap. 10, Quoted in: Pierre Naville, *D'Holbach* (30)
et la Philosophie scientifique au XVIIIe siècle (Paris: Gallimard, 1967), p.
362, and Denis Diderot, *Essai sur les règnes de Claude et Néron* ([n. p.]:
Assézat édition, [n. d.]), III, p. 217, Quoted in: Naville, *D'Holbach et la*
Philosophie scientifique au XVIIIe siècle.

Paul Bénichou, *Morales du grand siècle* (Paris: Gallimard, 1948). (31)

Daniel Mornet, *La pensée française au XVIIIe siècle* (Paris: انظر: (32)
Hachette 1912), p. 152.

As Holbach does in his *Système*, II, chap. 10. (33)

Marquis de Sade, *Juliette*, I.89, Quoted in: Naville, *D'Holbach et la* (34)
368.-*Philosophie scientifique au XVIIIe siècle*, pp. 367

Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, chap. 1, para. 1. (35)

Harrison, *Bentham*, chap. 10. (36)

(37) انظر مثلاً ما ورد في الهامش رقم 29 من هذا الفصل.

(38) بنتام تحدث عن نفسه كأحد المراجع.

Bentham, *On the Principles of Morals and Legislation*, chap. 2, (39)
para. 7.

Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: انظر: (40)
Knopf, 1966), vol. 1: *The Rise of Modern Paganism*.

"*Philosophical Regimen*," in: Anthony Ashley Cooper, *The Life,* (41)
Unpublished Letters, and Philosophical Regimen of Anthony, Earl of
Shaftesbury, ed. by Benjamin Rand (London: S. Sonnenschein & Co., 1900).

"*Essais*," III.ix, in:Michel de Montaigne: *Les Essais de Michel de* (42)
Montaigne, ed. par Pierre Villey, rééd. par V. L. Saulnier, 2 vols. (Paris: PUF, 1978), II 989, and *The Essays of Montaigne*, trans. by John Florio (New York: Modern Library, 1933), 896.

Rainer Maria Rilke, *Duino Elegies*, II; *The Selected Poetry of Rainer* (43)
Maria Rilke, trans. by Stephen Mitchell (New York: Vintage, 1984), p. 161.

David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Selby-Bigge edition (44)
(Oxford: Oxford University Press, 1888), p. 183.

Sabina Lovibond, *Realism and Imagination Ethics* (Oxford: :انظر (45)
Blackwell, 1983).

John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by P. (46)
H. Nidditch (Oxford: Oxford University Press, 1975), 4.3.6.

Douglas Hofstadter, "Reductionism and Religion," (reply to John (47)
Searle), *Behavioural ad Brain Sciences*, vol. 3 (1980), 434.

Holbach, *Système*, I, 59. (48)

Denis Diderot: "*Le Rêve de d'Alembert*," in: *Oeuvres philosophiques*, (49)
p. 266, and Jean-Philippe Rameau, *Nephew and D'Alembert's Dream*, trans. L. W. Tancock (Harmondsworth: Penguin Books, 1966).

Lucretius, *de Rerum Natura*, II.991ff. (50)

29.-"*Divina voluptas*" and "*horror*", *de Rerum Natura*, III.28 (51)

K. Popper and J. Eccles, *The Self and Its Brain* (New York: Springer, (52)
1977).

Marjorie Grene, *The Knower and the Known* (Washington, D.C.: :انظر (53)
University Press of America, 1984), and Maurice Merleau-Ponty: *La structure du comportement* (Paris: PUF, 1953), and *La Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945).

Diderot: "*Le Rêve de d'Alembert*," in: *Oeuvres philosophiques*, p. (54)

299; and Rameau, *Nephew and D'Alembert's Dream*, p. 174.

Daniel Mornet, *Le sentiment de la nature en France de J.-J. Rousseau* (55) *et Bernardin à Saint-Pierre* (Paris: Hachette, 1907; reprinted New York: B. Franklin, 1971), p. 283, and Daniel Mornet, *Le romantisme en France au XVIIIe siècle* (Paris: Hachette, 1912), pp. 175 - 176.

Charles Rosen, "Now, Voyager," *The New York: Review of Books* (6 (56) November 1986), p. 58.

(57) هذا التحوّل نحو خلود الشهرة كان أحد نقاط الصلة بين التنوير الفرنسي وثقافة القدماء السياسية. وقد قام الموسوعيون بدورهم في العودة القوية للنماذج الكلاسيكية في الثقافة الفرنسية للقرن الثامن عشر، بعد الفترة الفاصلة المزخرفة التي كانت لمجلس الوصاية على العرش. ووضع الأساس الذي عليه سيشاد الفكر واللغة الخاصان بالفترة الثورية. فصيغت الرابطة بين القائد الروماني القديم والفلسفي الثوري الحديث، بفن الأيقونات، في اللوحة الكبيرة عن داود. فليس من قبيل المصادفة أن يكون مزار الثورة العظيم، الذي ما يزال يحتفظ بالقوة الرمزية، في التقليد الجمهوري، هو البانثيون (Panthéon)، أي مدفن عظماء الأمة.

Diderot, "Réfutation," in: *Oeuvres philosophiques*, p. 574. (58)

Holbach, *Essai sur les préjugés*, from chap. 14, Quoted in: (59) Naville, *D'Holbach et la Philosophie scientifique au XVIIIe siècle,* pp. 360.-359

Condorcet, *Equisse*, p. 157. (60)

Ibid., p. 161, 164. (61)

239.-Ibid., pp. 238 (62)

20. الطبيعة كمنبع

92.-Alexander Pope, *An Essay on Man*, II. 91 (1)

Antoine Arnault and Pierre Nicole, *La logique ou l'art de penser*, (2) Flammarion "Science de l'homme" (Paris: Flammarion, 1970), part I, chaps.9, 10.

Paul Benichou, *Morales du grand siècle* (Paris: Gallimard, 1948), pp. (3) 142.-140

in: Ibid., p. 420, 323. (4)

J.-J. Rousseau, *Letter à Mgr. de Beaumont* (Paris: Editions :انظر (5) 448.-Garnier, 1962) pp. 445

J.-J. Rousseau, *Emile* (Paris: Editions Garnier, 1964), book II, p. (6) 81,

J.-J. Rousseau, *Emile,* trans. by Barbara Foxley (London: Dent :وانظر 1911), p. 56, and J.-J. Rousseau: "*Juge de Jean-Jacques*," in: *Oeuvres Complètes*, Pléiade édition, 2 vols. (Paris: Gallimard, 1959), I, 668.

Rousseau: *Emile*, p. 5, and *Emile,* trans. by Barbara Foxley, p. 5. (7)

Rousseau: *Emile*, p. 355, and *Emile,* trans. by Barbara Foxley, p. 254, (8)

(Paris: Edition Garnier-Flammarion, 1971), p. 59. انظر أيضاً النقاش الأول

Rousseau: *Emile*, p. 353, and *Emile,* trans. by Barbara Foxley, p. 253. (9)

and *Emile,* trans. by Barbara Foxley, ,355-Rousseau: *Emile*, p. 354 (10) p. 254.

Rousseau, *Emile*, p. 354. (11)

Rousseau: *Emile*, p. 65, 64, 68, and *Emile,* trans. by Barbara Foxley, (12) p. 45, 47.

J.-J. Rousseau, *Letter à M. d'Alembert sur les spectacles* (Paris: :انظر (13) Editions Garnier, 1962), p. 232n.

J.-J. Rousseau: *Du Contrat social*, book IV, chap. 1, and *The Social* (14) *Contract*, trans. by Charles Frankel (New York: Hafner, 1947), p. 92.

330.-Rousseau, *Emile*, pp. 329 (15)

Rousseau, *Emile*, p.347. (16)

Emile, p. 359. (17)

(18) Rousseau, *Emile*, p. 350.

(19) انظر الفصل 16.

(20) Rousseau, *Emile*, p. 358, and Rousseau, *Emile,* trans. by Barbara Foxley, p. 257.

(21) Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1983).

(22) من المهم لموقف كنت بالطبع أن يملي المعيار الرسمي نتائج خاصة لظروف محددة.

(23) I. Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1969), p. 412.

(24) Ibid., p. 429.

(25) Ibid., p. 428.

(26) Ibid., p. 434.

(27) انظر: Charles Taylor: "Kant's Theory of Freedom," in: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), pp. 318- 337.

(28) Kant, *Foundations of the Metaphysics of Morals,* p. 397.

(29) I. Kant: "*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*," in: *Kants Werke*, Berlin Academy edition (Berlin: Walter de 22.-Gruyter, 1968), VIII, 19

(30) Ibid., p. 26g, and I. Kant, *Kant's Political Writings*, trans, by Hans Reiss (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. 49.

(31) Kant: "*Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*," in: *Kants Werke*, p. 23.

(32) I. Kant: "*Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*," 44.-First Part, in:*Kants Werke*, VI, 17

(33) وجّه غوته انتقاداً لـ كنت حول هذا المقطع.

I. Kant: "Was ist Aufklärung?," *Kants Werke*, Berlin Academy (34) edition, VIII, 35, and *Kant's Political Writings*, p. 54.

21. الانعطافة التعبيرية

(1) انظر: A. O. Lovejoy: "On the Discrimination of Romanticisms," in: *Essays in the History of Ideas* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1948); Lilian Furst: *Romanticism in Perspective* (New York: Macmillan, 1969), and "The Contours of European Romanticism," in: *The Contours of European Romanticism* (London: Macmillan, 1979), and Rene Wellek, "The Concept of Romanticism in Literary History," in: Stephen G. Nichols, ed., *Concepts of Criticism* (New Haven: Yale University Press, 1963).

(2) انظر ووردز وورث (Wordsworth)، في قصيدة : *Tintern Abbey*.

لأني تعلمت

النظر إلى الطبيعة، لا في ساعة

شاب صغير عديم التفكير، وإنما لأسمع غالباً

سكينة الإنسانية وموسيقاها،

غير المزعجة وغير المؤلمة، مع أن لها قوة واسعة

قادرة على التأديب والإخضاع. وشعرت

بحضور أثار فيّ بهجة الأفكار العالية،

وشعور سامٍ بشيء متغلغل بعمق،

مقامه نور الشموس الغاربة،

والمحيط المدوّر والهواء الحيّ،

والسماء الزرقاء، وفي عقل الإنسان،

حركة وروح تحركان جميع الأشياء المفكرة،

وجميع أهداف كل تفكير،

وتجولان في كل الأشياء".

(3) Johann Gottlob Herder, "*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*," in: Bernard Suphan, ed., *Herders Sämtliche* VIII, 200; M. H. Abrams, ,(1913-*Werke,* 15 vols. (Berlin: Weidmann, 1877 *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), p. 63, and
Abrams, *The Mirror and the Lamp*, p. 61.

(4) Furst, *Romanticism in Perspective*, p. 84.

(5) Michael Beddow, *The Fiction of Humanity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982), chap. 2, and Abrams, *The Mirror and the Lamp*, p. 344, n. 29.

(6) انظر: Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), chaps. 1 and 2.

(7) J.-J. Rousseau, *Emile* (Paris: Editions Garnier, 1964), p. 354.

(8) Novalis, *Sämtliche Werke* (Heidelberg: Verlag Lambert Schneider, 1953), VI, 379; Herder, "*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*," in: Suphan, ed., *Herders Sämtliche Werke,* VIII, 199, and Wordsworth: "Preface to the "Lyrical Ballads,"" in: *Poetical Works*, II, 395.-394

(9) Friedrich Hölderlin, *Poems and Fragments*, ed. by Michael Hamburger (London: Routledge, 1960), p. 30.

(10) The Abbé du Bos, *Réflexions critiques sur la poésie et sur la peinture* (Paris: [s. n.], 1719), and Edmund Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and the Beautiful* (London: [n. pb.], 1757; 2nd edition, 1759), Reprint Edited by J. T. Boulton (London: Routledge, 1958).

(11) انظر: Taylor, *Hegel*, chap. 1.

(12) Herder, "V*om Erkennen und Empfinden der menschlichen Seele*, vii,

1," in: Novalis, *Sämtliche Werke*, XIII, 291.

(New York: Oxford University Press, 1953). (13)

Abrams, *The Mirror and the Lamp*, chap. 4. انظر: (14)

Ibid., p. 282. (15)

71.-Preface to "The Excursion", II. 63 (16)

T. Todorov, *Théories du symbole* (Paris: Seuil, 1977), p. 185. (17)

F. Schlegel, Ideen 44, in: *Kritische Schriften*, p. 91; trans. by Lilian (18)
R. Furst, quoted in: Furst, *Romanticism in Perspective*, p. 321, n. 18.

Percy Bysshe Shelley, "*Defense of Poetry*," in: *Complete Works* (19)
(New York: Gordian Press, 1965), VII, 137, and Novalis, "*Heinrich von*
322.-*Ofterdingen*," in:*Sämtliche Werke*, I, 321

F. Schleiermacher, *Über die Religion* (Berlin: Realschulbuchhandlung, (20)
1806), p. 9, and Furst, *Romanticism in Perspective*, p. 335, n. 83.

Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria* (London: Oxford (21)
University Press, 1954), 1202.

A. W. Schlegel, *Vorlesungen über dramatische kunst und Literatur* (22)
(Heidelberg: Mohr & Winter, 1817), p. 91.

Statesman's Manual: Political Tracts of Wordsworth, Coleridge and (23)
Shelley (Cambridge: Cambridge University Press, 1953), p. 25.

The Statesman's Manual, Quoted in: M. H. Abrams, *The* (24)
Correspondent Breeze (New York: Norton, 1984), p. 221.

Charles Rosen and Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New (25)
York: Norton, 1984), p. 26.

Schiller's Letters on the Aesthetic Education of Man, bilingual انظر: (26)
ed., ed. and trans. E. M. Wilkinson and C. A. Willoughby (Oxford: Oxford
University Press, 1967). Furst, *Romanticism in Perspective*.

Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode* (Tübingen: انظر أيضاً:
and Paul de Man: "The Rhetoric of Temporality," ,77-Mohr, 1975), pp. 66

in: *Blindness and Insight* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

26.-Alexander Pope, *An Essay on Man*, III. 7 (27)

Ibid., III. 15. (28)

Friedrich Hölderlin, *Friedrich Höldererlin: Poems and Fragments*, (29) trans. by Michael Hamburger (London: Routledge, 1966), p. 463.

Earl Wasserman, *The Subtler language* (Baltimore: Johns Hopkins (30) 11.-University Press, 1968), pp. 10

(31) وهكذا، يخبرنا ووردز وورث (Wordsworth) كيف:

سيقف

إذا أظلم الظلام بعاصفة آتية،

تحت صخرة من الصخور، ليصغي لنغمات

اللغة الروحية للأرض القديمة،

أو النغمات الباهتة في الرياح البعيدة

.(311-"The Prelude", II.307)

Rosen and Zerner, *Romanticism and Realism* p. 58. (32)

Ibid., pp. 68ff. (33)

Ibid., p. 67 (34)

Herbert Marcuse, *One-Dimensional Man* (Boston: Beacon Press, (35) 1964).

Wilhelm von Humboldt, *On the Limits of State Action* (London: (36) Cambridge University Press, 1969).

Wordsworth, *The Friend*, 3 vols. (London: [n. pb.], 1818), III, 261 -(37) 262.

Charles Taylor, "Legitimation Crisis?" in: *Philosophy and the* :انظر (38)

Human Sciences (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(39) I. Kant: "*Kritik der praktischen Vernunft*," Second Book, First Section, in: *Kants Werke* (Berlin: Berlin Academy Edition, [n. d.]), V, 110.-107

(40) I. Kant, "Muthmasslicher Anfang der Menschengeschichte," in: *Kants Werke*, VIII, 116n.

(41) Schiller, *Schiller's Letters on the Aesthetic Education of Man*, VI, para. 6.

(42) ناقشت هذه الفكرة بتفصيل أكبر قي الفصل الأول.

(43) Richard Unger, *Hölderlin's Major Poetry* (Bloomington: Indiana University Press, 1975), p. 21.

(44) انظر: J. L. Talmon, *The Origins of Totalitarian Democracy* (London: Secker & Warburg, 1952), and *Political Messianism* (London: Secker & Warburg, 1960).

(45) انظر: Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (London: Secker & Warburg, 1957).

(46) Abrams, *The Mirror and the Lamp*, p. 47, 51.

(47) انظر: Taylor, *Hegel*, chap. 20.

22. معاصرونا الفكتوريون

(1) كل ذلك لا يعني أن القراءة المنحازة خاطئة كلياً. اللافت هو أن التراتبية تآكلت، وفعلاً تآكلت، وعلاوة على ذلك، فإن المجتمعات التي كانت فيها المساواة متقدّمة وازداد الاعتراف بأنها راسمة الخطوات، ثقافياً، بالرغم من أن لها علاقة، أيضاً، بكونها الأكثر تقدماً من الناحية الاقتصادية. لذا، نجد أن الليبرالية بدأت تنزيل المقاومة في روسيا القيصرية، أيضاً، أما ألمانيا ويلهلماين (Wilhelmine) فقد بحثت عن تسويغ في أيديولوجيات "حديثة" كلياً، مثل القومية، ونظرة هيغلية عادية للدولة، لمؤسساتها الخاصة والمقابل ليبرالية. وفقدت الدولة النمسوية، تدريجياً، الثقة بنفسها.

ما نراه، في كل مكان، هو أفول بنية التحديث السياسية السابقة، التي ابتدأت مع موجة

أنظمة الحكم المطلق، في القرن السابع عشر، وأوحت بها، جزئياً، الفلسفة الرواقية المتجدِّدة. انظر: Gerhard Oestreich, *Neostoicism and the Early Modern State* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Marc Raeff, *The Well-Ordered Police State* (New Haven: Yale University Press, 1983), and Perry Anderson, *Lineages of the Absolutist State* (London: NLB, 1974).

وقد كان ذلك النموذج مؤثّراً، خاصة في ألمانيا وروسيا، وبقي هناك. فقد دعا إلى السيطرة وإعادة التنظيم بدءاً من الأعلى/ للمركز مع اعتبار لزيادة المردود والانتاجية، لكن كل ذلك كان يقصد تطبيقه على مجتمع نظام وتراتبية. ولم يظهر أن ذلك متناقض إلاّ لاحقاً (بالرغم من أنه كان مخبّأً، في المطاف الأخير). وفي ذلك الوقت، بدت تلك التراتبية مرتبطة ارتباطاً لا ينفك بمبدأ السيادة ذاته الذي جمع تلك المجتمعات وبرَّر سياسة النشطاء، من حيث إن مجتمع الأوامر يتطلَّب سلطة عليا ما لتحقيق التناغم والتنسيق، ومن هنا، وُجد أن السلطة الملكية هي ذروة التراتبية. فالعرض الباروكي الزخرفي للسلطة الملكية كان جزءاً جوهرياً من أجزاء الصيغة السياسية لتلك المجتمعات. انظر: (Raeff, *The Well-Ordered Police State*, pp. 147-149).

(2) نيتشه قرأ ذلك بالطبع كفرط حساسية تجاه الألم والمعاناة أو ضعف، وجب على "السوبرمان" التحرر منه.

(3) Isaiah Berlin: "Two Concepts of Liberty," in: *Four Essays on Liberty* (Oxford: Oxford University Press,1969), and Charles Taylor: "What's Wrong with Negative Liberty," in: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

(4) Fawn Brodie, *Thomas Jefferson: An Intimate History* (New York: Norton, 1974), p. 468.

(5) David Bryon Davis, *Slavery and Human Progress* (Oxford: Oxford University Press, 1984), p. 115.

(6) Ibid. James Turner, *Without God: Without Creed* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1985), p. 204, 206,

"لقد تعلمنا العقيدة المفيدة أن الشرّ معناه الألم. وقد لوحظ تزايد الثورة ضد الألم بكل

أشكاله. فبدءاً من جماعات منع الوحشية ضد الحيوانات إلى الاشتراكية، نحن نعبِّر، بطرق لا حصر لها، عن الفكرة المفيدة أن الآلام خطأ يمكن منعه ويجب منعه، وقد وُجد أدب تعاطفي كامل".

يمكن النقاش والقول، إن الوعي التاريخي العالي والاهتمام اللذين أظهرهما الفكتوريون، بالمقارنة مع أسلافهم - ونحن نشاركهم - مرتبطان بمسألة الاستثنائية الأخلاقية. فمسألة مكانتهم (ومكانتنا) في التاريخ مهمة لهم (ولنا). ولا يقتصر ذلك على أنهم/ أننا شعروا بوجود معايير أخلاقية عليا فينا، وإنما للشعور المقلق بأن شيئاً ذا قيمة عالية جداً قد حصلت التضحية به في العملية. والنظرة إلى الوراء قد ترسم التقدم أو تصوغ خسارة لا تستعاد، وغالباً ما تقوم بكليهما. ولأي سبب من السببين، فإن التاريخ صار استحواذاً باقياً.

(7) الاستثنائية الأخلاقية هي مجرد مظهر واحد في الفكرة المعقَّدة، فكرة الحضارة، التي كانت فكرة جوهرية في السرد القصصي الذاتي الجمعي في ثقافتنا في القرنين الأخيرين. وبتطور "الحضارة" في عصر التنوير، صارت الحضارة تدل على الحالة التي تطورنا إليها، وبشكل رئيسي، عبر تطوّر الفنون والعلوم. فهي جزء من القصة المتطورة حديثاً، قصة نشوء ثقافتنا مقابل خلفية زمن الطبيعة المتجانس، والذي يصل هذه الثقافة بالتغير المؤسساتي والاجتماعي عبر القرون. وكان فيرغسون (Ferguson) أحد المؤلفين المهمين من هذه الناحية. والصلة بين "الحضارة" والبراعة الفائقة التقنية والمتطورة تطوراً عالياً ما تزال صلة نصنعها اليوم، بالرغم من أن هذه، أيضاً، قد تُحدّيت منذ الحقبة الرومانطيقية ـ أو جُمعت الاثنتان في نفي مشترك كما في التمييز المحبَّب في ألمانيا، في أوائل القرن، بين "Zivilisation" أي حضارة و "Kultur"أي ثقافة. انظر: Norbert Elias, *The Civilizing process*, trans. E. Jephcott (New York: Urizen Books, 1978), chap. I, part 1,

ترجمة غير أننا نقول، إنه، منذ البداية، لم يكن المفهوم محصوراً بالميدان العلمي التكنولوجي الاقتصادي. وكانت الفكرة الرائجة تفيد أن التقدم في الفنون، العلوم والتجارة جلب معه تخفيفاً من الأعراف والعادات. فقيل "التجارة الناعمة" "تمدننا". و"نعومة العادات" و"التهذيب"، اللذان تركزا في البداية، حول صقل السلوك والحساسية، صارت تمثلهما

كلمة "حضاري". غير أننا نقول، إنه، في القرن الثامن عشر، صارت كلمة "حضارة" تشتمل الحساسية الأخلاقية الجديدة ضد الألم، والاهتمام بالسعادة العامة. ذلك هو البعد الأخلاقي الذي كنت أتناوله في هذا الفصل. انظر المرجع المذكور.

بالإضافة إلى ذلك، نذكر أن هناك مظهراً ثالثاً، نعني: "الحضارة" تشتمل على معنى لنفوسنا يفيد أننا أفراد بالمعنى الثلاثي الذي شرحته من قبل. فأفراد الشعب "الحضاري" قادرون على اتّخاذ مسافة من مجتمعهم، ثقافتهم وتاريخهم، وتكون، بالضبط، المسافة التي تفترضها وتتطلّبها قصص التطور الحديث. والحق يُقال، هناك معنى فيه نجد كتّاب القرنين الماضيين مألوفين ومفهومين، وذلك لأننا نشترك معهم بتلك الوقفة، بطريقة تعجز عن تطبيقها على أناس أزمنة وثقافات أخرى.

(8) Turner, *Without God: Without Creed*, pp. 86- 88.

(9) Ibid., p. 140.

(10) انظر: Ibid., p. 212.

(11) انظر: Stephen Jay Gould, *The Mismeasure of Man* (New York: Norton, 1981).

(12) Davis, *Slavery and Human Progress*, p. 142.

(13) انظر: Ibid., pp. 142ff.

(14) Leslie Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, 2 vols. (London: J. Murray, 1902), I, 17.

(15) Turner, *Without God: Without Creed*, p. 57.

(16) W. K. Clifford, *The Ethics of Belief and Other Essays, ed. Leslie Stephen and Frederick Pollock* (London: Watts, 1947).

(17) Turner, *Without God: Without Creed*, p. 216.

(18) Ibid., p. 235.

(19) انظر Noel Annan, *Leslie Stephen* (London: Weidenfeld, 1984), chap. 5, and Turner, *Without God: Without Creed.*

Turner, *Without God: Without Creed*, pp. 216, 217. (20)

Ibid., p. 238, and L. Feuerbach: "Vorlesung über das Wesen der (21)
31,-Religion," in: *Gesammelte Werke* (Berlin: Dietz, 1967), vol. 6, pp. 30

F. Engels: "Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen :وانظر
deutschen Philosophie," in: *Marx-Engels-Werke*, vol. 21 (Berlin: Dietz, 1962), p. 272.

Stephen, *English Thought in the Eighteenth Century*, p. 240. (22)

E. O. Wilson, *On Human Nature* (Cambridge, Mass.: Harvard (23)
University Press, 1978), pp. 38, 6.

Ibid., p. 167. (24)

Ibid., pp. 201, 209, 197. (25)

Descartes, *Oeuvres et lettres*, ed. by André Bridoux, Bibliothèque :انظر (26)
de la Pléiade (Paris: Gallimard, 1953).

Ronald Clark, *Bertrand Russell* (London: Cape, 1975), p. 190. (27)

Ibid., p. 174. (28)

Matthew Arnold, *Culture and Anarchy*, ed. by Dover Wilson (29)
(Cambridge: Cambridge University Press, 1932), p. 48, quoted in: Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (New York: Norton, 1939), p. 268.

28.-From Matthew Arnod, "Dover Beach", II. 25 (30)

Trilling, *Matthew Arnold*, p. 321. (31)

Arnold, *Culture and Anarchy*, p. 45, Quoted in: Ibid., p. 266, and (32)
p. 265.

Charles Taylor, *Hegel* (Cambridge: Cambridge University Press, (33)
1975), chap. 20.

Emmanuel Mounier, *Feu la Chrétienneté* (Paris: Seuil, 1950). :انظر (34)

Section 19.1 above. I Quoted from Ross Harrison's: :انظر (35)

Harrison, *Bentham* (London: Routledge, 1983), p. 276.

Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud* (New York: Basic (36)
Books, 1955), vol. 2: Years of Maturity, p. 417.

F. Dostoyevsky, *A Raw Youth,* trans. Constance Garnett (London: (37)
and ,467-Heinemann, 1916), part III, chap. 7, sects. 2, 3, p. 462, pp. 466
F. Dostoyevsky, *The Devils*, trans. David Magarshack (Harmondsworth:
696.-penguin, 1971), pp. 695

J.-J Rousseau, *Discours sur l'origine de l'inégalité parmi les hommes* (38)
(Paris: Garnier-Flammarion, 1971), p. 198.

J.-J Rousseau, *Emile* (Paris: Classiques Garnier, 1964), pp. 354- 355. (39)

Richard Unger, *Hölderlin's Major Poetry* (Bloomington: Indiana (40)
University Paris, 1975), chap. 4.

Trilling, *Matthew Arnold*, p. 32. :انظر (41)

Alexis de Tocqueville: *L'ancien régime et la révolution* (Paris: (42)
Editions Gallimard, 1967), p. 52, and *The Old Regime and the Revolution*
(Garden City: Doubleday, 1955), p. xiv.

J.-J. Rousseau, *Du Contrat social*, book I, chap. 5. :انظر (43)

Benedict Anderson, *Imagined Communities* (London: Verso, 1983), (44)
p. 66.

Charles Taylor, "Language and Human Nature," in: *Human Agency* (45)
and Language (Cambridge: Cambridge University Press, 1985).

Benedict Anderson, *Narrating the Nation*, *Times Literary Supplement*, (46)
13 June 1986, p. 659.

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling: "Ideen zu einer Philosophie der (47)
Natur," in: *Werke* (Leipzig: F. Eckhart, 1907), II, 55.

Joseph Conrad, *Heart of Darkness* (New York: Dell, 1960), p. 70. (48)

(1) Frank Kermode, *The Romantic Image* (London: Routledge, 1961), p. 46.

(2) Ibid., p. 56.

(3) Michael Hamburger, *The Truth of Poetry* (London: Weidenfeld, 1969), p. 29, and S. Mallarmé, *Propos sur la poésie*, ed. par Henri Mondor (Monaco: [s. n.], 1953), p. 77.

(4) يرتبط هذا العمل التلقائي أيضاً بطريقة معقدة مع الميل الكلي لـ "L'art pour l'art".

(5) انظر: J. C. F. Schiller, *Letters on the Aesthetic Education of Man*, Bilingual Edition, ed. and trans. by E. M. Wilkinson and C. A. Willoughby (Oxford: Oxford University Press, 1967), and Immanuel Kant, *Critique of Judgement*, Part I, Sect. I, Book I, para. 9.

(6) Kermode, *Romantic Image*, pp. 21, 46.

(7) W. B. Yeats, "Among Schoolchildren", II. 57 - 64.

(8) Kermode, Ibid., pp. 109, 113.

(9) Ibid., p. 65, 134.

(10) Ibid., p. 45.

(11) Schiller, *Letters* XXIII, XXIV.

(12) Ibid., XXVII.

(13) 21.-Kermode, *Romantic Image*, pp. 20

(14) 5.-Kant, *Critique of Judgement*, Part I, Sect. I, Book I, paras. 2

(15) Ibid., Part I, Sect. I, para. 59.

(16) Kermode, *Romantic Image*, p. 44.

(17) Ibid., p. 6.

(18) انظر: Jerrold Seigel, *Bohemian Paris* (New York: Penguin Books, 1986).

(19) Murger, *Scènes de la vie de Bohème*, and Puccini, *La Bohème.*

(20) Seigel, Ibid., Part 1.

(21) Ibid., p. 58.

(22) Ibid., p. 120.

(23) M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze* (New York: Norton, 1984), p. 119.

(24) Pound, Quoted in Ibid., p. 118.

(25) انظر: Kermode, *Romantic Image*, chap. 7.

(26) إنها إحدى مثالب مصطلحي "التعبيرية"، وهو غالباً يفهم بكونه " التعبير عن الذات"، وليس هذا ما أقصده، وأعمل على وضع مصطلح آخر.

(27) Novalis, *Schriften*, ed. by P. Kluckhohn and R. Samuel (Stuttgart: II, 419. ,(1975-Klett-Cotta, 1960

(28) *The Truth of Poetry* (London: Weidenfeld, 1969), p. 30. Translation of "The Panther" by Stephen Mitchell, *The Selected Poetry of Rainer Maria Rilke* (New York: Vintage, 1984), p. 25.

(29) انظر: Roger Shattuck, "Catching Up with the Avant-Garde, " *New York Review of Books* (18 December 1986), p. 72.

(30) Abrams, *The Correspondent Breeze*, p. 125.

(31) M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University Press, 1953), p. 282.

(32) 96. Wordsworth, *The Prelude*, XIII, ll. 367--"Tintern Abby", ll. 95 372.

وأنا أتذكر جيداً

أنني في المظاهر اليومية للحياة

كان يبدو لي هذه المرة على رؤية

واضحة عن عالم جديد، عالم، هو أيضاً،

بدا ملائماً لأن ينقل

وأن يلاحظ من عيون أخرى.

وفي المقدِّمة لكتاب: *Lyrical Ballads* يقول: "عادة ما تختار الحياة المتواضعة والريفية البسيطة، إذ في تلك الحالة، تجد عواطف القلب الجوهرية تربةً أفضل تجد فيها نضجها... وتتكلم لغةً أوضح وأكثر ثقة... و... لأنه، في تلك الحالة، تندمج عواطف البشر بصور الطبيعة الجميلة والدائمة"، 387.-*Poetical Works*, II, p. 386 وقد وصف كولريدج قصده على النحو الآتي: "السيد ووردز وورث (Wordsworth) كان يقترح لنفسه كهدف أن يضفي سحر الجدّة على أشياء الحياة اليومية، ويثير شعوراً مماثلاً للشعور بما هو فوق طبيعي، عبر إيقاظ انتباه العقل من سبات العادة، وتوجيهه نحو جمال العالم وعجائبه الماثلة أمامنا *Biographia Literaria*, chap. 14, Quoted in: L. Furst, 246.-*Romanticism in Perspective* (London: Macmillan, 1969), pp. 245

(33) Hugh Honour, *Romanticism* (London: Allen Lane, 1979), p. 68, 92.

(34) شيلّي (Shelley) في كتابه: دفاع عن الشعر (*Defense of Poetry*) يقول: "إنه يحوّل كل ما يمسّه، وكل شكل يتحرك في داخل إشعاع حضوره يتغيَّر، عبر تعاطف عجيب، إلى تجسّد للروح التي يتنفسها، وخيمياؤه السرّية تحوِّل إلى ذهب يشرب كل تلك المياه التي تتدفق من الموت عبر الحياة".

Complete Works, VII, 137, Quoted in: Furst, *Romanticism in Perspective*, and Honour, *Romanticism*, p. 86. ,161-pp. 160

(35) Charles Rosen and Henri Zerner, *Romanticism and Realism* (New York: Norton, 1984), p. 157,

اعتمدت، وبمقدار كبير على البحث النفّاذ في هذا الكتاب. وبحسب وجهة النظر هذه، نقول، إن الكلمات الأخيرة لتشارلز بوفاري (Charles Bovary)، في القصة كانت: "هذه غلطة القدر" وهي تضفي، على أحد المستويات، تعبيراً متوَّجاً على حياته العادية غير المترابطة وغير المفهومة، وتكسب محاوره رودولف (Rodolphe) الاحتقار، ولكن على مستوى آخر، وعبر انعطافة ساخرة، تمسك بحقيقة عن حياة إما (Emma) وموتها.

(36) انظر مناقشة: Jean-Pierre Alexandre Antigna, "*The Fire*," in: Rosen and

Zerner, *Romanticism and Realism*, p. 166.

Gustave Courbet, catalogue of the exposition held at the Grand (37) Palais, Paris, 30 September 1977 to 2 January 1978 (Paris: [n. pb.], 1977), p. 36.

Rosen and Zerner, *Romanticism and Realism*, p. 165. (38)

Ibid. (39)

(40) مقتبسة عن تفسير اسفل اللوحة المعروضة في متحف الميتروبوليتان بنيويورك، متحف الفن.

,152-Rosen and Zerner, *Romanticism and Realism*, chap. 6, pp. 151 (41) 223.

Abrams, *The Correspondent Breeze*, p. 121. (42)

Charles Baudelaire, quoted in: Ibid., p. 127. (43)

From *Mon coeur mis à nu*, quoted in: Pascal Pia, *Baudelaire* (Paris: (44) Seuil 1952), p. 61.

Ibid., p. 98. (45)

69.-From *Peintre de la vie moderne*, quoted in: Ibid., p. 68 (46)

Abrams, *The Correspondent Breeze*, p. 122. (47)

Charles Baudelaire, *The Flowers of Evil*, ed. by Marthiel Matthews (48) and Jackson Matthews,Trans. by Richard Wilbur (Norfolk, Conn.: New Directions, 1962), p. 12.

Quoted in: Pia, *Baudelaire*, p. 77, and Charles Baudelaire, *Paris* (49) *Spleen*, trans. by Louise Varese (New York: New Directions, 1970), p. 74.

Pia, Baudelaire, p. 88. (50)

(51) يبدو في هذا الخصوص أن هناك انجذاباً بين بودلير والواقعية التي عبر عنها فلوبير في النقاش أعلاه.

Trans. Allen Tate and Frederick Morgan, respectively, in: Baudelaire, (52) *Flowers of Evil*, p. 38, 161.

Hugo Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik* (Hamburg: (53) and Abrams, *The Correspondent Breeze*, p. ,56-Rowohlt, 1967), pp. 55 128.

Trans. Edna St. Vincent Millay, in: Baudelaire, *Flowers of Evil*, p. (54) 129.

Friedrich, Ibid., p. 54. (55)

Hamburger, *Truth of Poetry*, p. 267. (56)

559.-*Republic*, 558 (57) انظر:

T. E. Hulme, *Speculations*, ed. by Herbert Read (London: K. Paul, (58) 256.-See also pp. 255 ;118-1924), pp. 116

Ibid., p. 9, 53. (59)

130.-Abrams, *The Correspondent Breeze*, pp. 129 انظر:

and Hulme, ,124-Abrams, *The Correspondent Breeze*, pp. 123:انظر (60) *Further Speculations*, ed. by Sam Hynes (Minneapolis: University of 200.-Minnesota Press, 1955), pp. 199

Schiller, *Letters*, XXVII. (61)

Pia, *Baudelaire*, p. 118. (62)

Abrams, *The Correspondent Breeze*, p. 139, from Letter to Henri (63) Cazalis of July 1866,

S. Mallarmé, *Propos sur la poésie*, ed. par Henri Mondor (Monaco: انظر: [s. n.], 1953), p. 27.

A. Schopenhauer, *The World as Will and Representation,* Trans. par (64) E. F. J. Payne, 2 vols. (New York: Dover, 1969), Third Book, sect. 52.

Ibid., Third book, sect. 38, I, 196. (65)

F. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*, sect. 5, and *The Birth of* (66)

Tragedy, Trans. by Francis Golffing (New York: Doubleday, 1956), p. 42.

William J. McGrath, *Dionysian Art and Populist Politics in Austria* (67)
(New Haven: Yale University Press, 1974), p. 66.

(68) انظر: Ibid., Especially Chapter 4.

(69) هذا ما يتردد صداه بمسٍ من الشر والتقهقر والطاقة والغريزة الجامحة البوهيمية.
انظر: Seigel, *Bohemian Paris*, chap. 10.

S. Kierkegaard: *Either/ Or*, trans. by W. Lowrie and D. Johnson, (70)
2 vols. (Garden City: Doubleday, 1959), II, 255, and *The Sickness unto Death*, trans. by W. Lowrie (Garden City: Doubleday, 1954).

Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Niemeyer, 1927), div. (71)
2.-II, chaps. 1

(72) انظر: F. Dostoyevsky, *The Devils*, trans. by David Magarshack (Harmondsworth: Penguin Books, 1971), Part III, Chap. 5, sect. 3, p. 580, and chap. 7, sect. 2, p. 638.

(73) انظر: Fyodor Dostoyevsky, *The Brothers Karamazov*, trans. by David Magarshack (Harmondsworth: Penguin Books, 1958), p. 277.

Father Tikhonov, "Stavrogin's Confession," *Appendix to The Devils*, (74)
p. 679.

(75) انظر: F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, para. 188.

Friedrich Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, para. 346, and *Zur* (76)
Genealogie der Moral, I, sect. 12.

24. ظواهر الوحي المفاجئ في الحداثة

M. H. Abrams, *The Mirror and the Lamp* (Oxford: Oxford University (1)
Press, 1953), p. 282.

Ricardo Quiňones, *Mapping Literary Modernism* (Princeton: (2)
Princeton University Press, 1985), chap. 4 speaks of the "Counter-

Romanticism" of Modernism.

(3) T. E. Hulme, *Speculations*, ed. by Herbert Read (London: K. Paul, 1924), p. 80, and Michael Leverson, *A Genealogy of Modernism* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984), p. 59.

(4) Hulme, Ibid., p. 118.

(5) Ibid., p. 8; emphasis in original.

(6) السنوات بالطبع لا تنطبق تماماً على هذا النموذج. إلا أن ييتس (Yeats) الأكبر سناً من جيل الحداثيين الذين أبدعوا في العقدين الأولين من هذا القرن يعتبر شخصية انتقالية.

(7) Hulme: "Notes on Bergson," in: *Further Speculations*, ed. by Sam Hynes (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1955), p. 47.

(8) 30,-Ibid., pp. 29

انظر أيضاً: Leverson, *A Genealogy of Modernism*, p. 40.

(9) Hulme, *Further Speculations*, p. 78.

(10) Ibid., p. 10.

(11) انظر: M. Heidegger, *Sein und Zeit* (Tubingen: Niemeyer, 1927), Introduction, chap. 2, sects. 5, 6.

(12) Charles Guignon, *Heidegger and the Problem of Knowledge* (Indianapolis: Hackett, 1983), chap. 2.

(13) Novalis, *Schriften*, ed. by P. Kluckhorn and R. Samuel (Stuttgart: II, 419. ,(1975-Klett-Cotta, 1960

(14) Quiñones, *Mapping Literary Modernism*, p. 129.

(15) انظر: H. Kenner, *The Pound Era* (London: Faber, 1972), pp. 173-191.

(16) انظر: Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Cambridge, Mas.: Harvard University Press, 1985), esp. chaps. 5 and 6.

(17) Quiňones, *Mapping Literary Modernism*, p. 93.

(18) Ibid., p. 146.

(19) From *Contre Sainte-Beuve*, quoted in: Quiňones, *Mapping Literary Modernism*, p. 146.

(20) انظر: Michel Foucault: *Surveiller et punir* (Paris: Gallimard, 1975), et *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976), and Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne* (Paris: Seuil, 1979).

(21) طبعاً، تغيّر الوضع مع وجود ميكانيك النظرية النسبية ونظرية الكمْ (Quantum) فخال بعض الكتّاب الحديثين أنهم وجدوا سنداً في المفاهيم الجديدة لفيزياء القرن العشرين يدعم نقدهم الوعي الفكتوري الأخير السائد.

(22) انظر: Heidegger, *Sein und Zeit*, div. II, chaps. 3-4.

(23) Györgey Lukács, *History and Class Consciousness*, trans. by R. Livingstone (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1971), p. 90.

(24) Quiňones, *Mapping Literary Modernism*,

يقدم "خريطة" للحداثة في الأدب مشادة، وبمقدار كبير على تحوّلات في مفاهيم الزمن. وقد استفدت كثيراً من بحثه.

(25) انظر: T. S. Eliot, *The Complete Poems and Plays of T. S. Eliot 1909-1950* New York: Harcourt Brace, 1962), p. 52.)

انظر أيضاً: James Longenbach, *Modernist Poetics of History: Pound, Eliot, and the Sense of the Past* (Princeton: Princeton University Press, 1987), chap. 10 and Passim.

(26) انظر: Roger Shattuck, *The Banquet Years* (New York: Vintage, 1968), p. 332.

(27) Quiňones, *Mapping Literary Modernism*, p. 141.

(28) Ibid., pp. 143-144.

Kenner, *The Pound Era*, p. 178. (29)

Michael Hamburger, *The Truth of Poetry* (London: Weidenfeld, (30) 1969), p. 189.

M. H. Abrams, *The Correspondent Breeze* (New York: Norton, (31) 1984), p. 118.

Hamburger, Ibid., p. 39. (32)

The Gay Science, Preface, sect. 4. Hamburger, *The Truth of Poetry*, (33) p. 39.

Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* :انظر (34) (Paris: Gallimard, 1945), and Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden city: Doubleday, 1966).

Maurice Merleau-Ponty: "Cézanne's Doubt," in: *Sense and Nonsense*, (35) trans. by Hubert and Patricia Dreyfus (Chicago: Northwestern University 18.-Press, 1964), pp. 17

Isabella Gherarducci, ed., *Il Futurismo Italiano* (Rome: Riuniti, (36) 1976), p. 28, and Charles Russell, *Poets: Prophets and Revolutionaries* (Oxford: Oxford University Press, 1985), p. 91.

and Gherarducci, ed., *Il* ,92-Marinetti, as quoted in: Ibid., pp. 91 (37) *Futurismo Italiano*, p. 27.

Ibid., p. 93. (38)

Ibid., p. 126. (39)

André Breton: "Second Manifeste du Surréalisme," (1930) in: (40) *Manifestes du Surrealism* (Paris: Gallimard, 1974), p. 92, Translation Quoted in: Russell, *Poets: Prophets and Revolutionaries*, p. 133.

Breton: "Manifeste du surréalisme," (1924) in: *Manifestes du* (41) *Surrealism*, p. 34, and Breton, *Manifestes du Surrealism*, p. 121.

Breton: "Manifeste du Surréalisme, "in: *Manifestes du Surrealism*, p. (42) 40, Translation quoted in: Russell, *Poets: Prophets and Revolutionaries*,

143.-pp. 142

Breton: "Second Manifeste," in: *Manifestes du Surrealism*, p. 121n, (43)
Translation quoted in: Russell, *Poets: Prophets and Revolutionaries*, p. 133.

(44) في الواقع، الآراء السياسية المستقبلية متنافرة منذ البداية.

Gherarducci, ed., *Il Futurismo Italiano*, p. 28,Translation quoted in: Russell, *Poets: Prophets and Revolutionaries*, p. 89.

Breton, *Manifestes du Surrealism*, p.78, and "Catching Up with (45)
the Avant-Garde," *New York Review of Books* (18 December 1986), p. 72.

Marinetti, "Destruction of Syntax-Imagination without Strings- (46)
Words-in-Freedom," in: Russell, *Poets: Prophets and Revolutionaries*, p. 92.

Shattuck, *The Banquet Years*, p. 341. (47) انظر:

Gherarducci, ed., *Il Futurismo Italiano*,Translation quoted in: (48)
Russell, *Poets: Prophets and Revolutionaries*, p. 88.

André Breton, *Nadja*, p. 215; Quoted in: Russell, *Poets: Prophets* (49)
and Revolutionaries, p. 147.

F. Nietzsche, *The Will to Power*, trans. by Walter Kaufmann and R. (50)
J. Hollingdale (New York: Random House, 1968), p. 307.

and Sanford ,135-Hulme, *Further Speculations*, p. 10, and pp. 134 (51)
Schwartz, *The Matrix of Modernism* (Princeton: Princeton University Press, 1985).

Schwartz, Ibid., pp. 87- 88. (52) انظر:

Ibid., p. 91. (53) انظر:

185.-Kenner, *The Pound Era*, pp. 184 (54)

93.-Schwartz, *The Matrix of Modernism*, pp. 92 (55)

Ibid., p. 66. (56)

(57) انظر: and Ibid., p. 174, 171. ,108-Ibid., pp. 105

(58) Kenner, *The Pound Era.*

(59) 155.-Ibid., pp. 154

(60) Ibid., p. 160.

(61) Ibid., p. 185.

(62) Ibid.

(63) Ibid., p. 156.

(64) Joseph Frank: "Spatial Form in Modern Literature," in: *The Widening Gyre: Crisis and Mastery in Modern Literature* (New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press, 1963),

بيّن الرابطة بين ما كنت أدعوه وحياً مفاجئاً تكوينيّاً مع وحيه عبر مجاورة عناصر منفصلة زمنياً انفصالاً واسعاً، ونشوء الوعي الزمني الذي ناقشته من قبل، الذي ينكر الخطّية ويربط ما بين الأصول البدئية للأسطورة. ويعكس كلاهما ابتعاداً عن السرد القصصي العادي واتجاهاً نحو "فضائية" الزمن، الأمر الذي يربطه فرانك بطريقة لافتة، بالحالة الروحية للثقافة المعاصرة. ولا حاجة للقول، إن هذا مختلف جداً عن "الفضائية" التي تحدثت عنها من حيث علاقاتها بنظرة لابلاس إلى العالم. وخلافاً لذلك، فإن فضائية الزمن في الأدب الحديث متموضعة كثيراً. فهي تنشأ من وضعنا في الزمن ولا تلغيه.

(65) يتحدث إليوت عن عقل الشاعر "بوصفه مدمجاً، وبشكل دائم، خبرات متفاوتة... ففي عقل الشاعر، تشكل هذه الخبرات، دائماً، كلّيات جديدة" (مذكورة في كتاب: Schwartz, *The Matrix of Modernism*, p. 96). طبعاً، هناك فروق كبيرة بين إليوت وباوند، ليس أقلّها ما يتعلق بمعتقداتهما الدينية والميتافيزيقية الجوهرية. غير أني أظن أنهما كانا متشابهين، ليس فقط، في لجوئهما إلى ما كنت أدعوه "ظواهر الوحي المفاجئ التكويني"، وإنما أيضاً، في توظيفهما التاريخي. وهذه هي حداثية، بشكل مميَّز أيضاً، تقوم على الرومانطقيين وتحيد عنهم. ومثل الرومانطيقيين كان كلا إليوت وباوند ناقدين للعصر الحديث لسبب يتعلق بما فقد: فإليوت تكلّم عن "تفكك الحساسية" فيه. غير أنهما، وفي ذات الوقت، ينفصلان، وبشكل حاسم، عن النمط الرومانطيقي في السرد القصصي، مما يضعنا بين تركيب مؤلف من عصر ذهبي مفقود ومستقبل متناغم ممكن. فليس هدف

الوحي المفاجئ تقريبنا من ماضٍ لا يمكن استعادته، أو الإسراع بنا نحو مستقبل موحَّد، وإنما تحقيق وحدة وراء - تاريخية، تربطنا بروابط روحية عليا مع عصور مختلفة (طبعاً، لم تكن ذاتها عند إليوت وعند باوند، بالرغم من وجود الكثير من التشابك). فالوحي المفاجئ وضعنا أمام شيء دائم، وسمح لنا بالإشعاع في زماننا، من جديد. وكان الدائم، عند إليوت، هو الذي لا زمان له، في الرؤية الدينية التي تشكل وتنفخ الحياة في الرباعيات الأربع (Four Quartets) في بدايتي نهايتي". وقد حاول دونالد ديفي (Donald Davie)، من وجهة النظر هذه، أن يميّز باوند عن إليوت.

Ezra Pound: Poet as Sculptor (New York: Oxford University Press, 177,-1964), pp. 173

على أساس هو أن باوند كان ينتبه لخصوصية الأشياء في ذواتها، أما إليوت (مثل يتس (Yeats)) الذي كان دائماً مستعداً لاعتبارها رموزاً وشعارات، فقد بدا مفرطاً. وهذا جعل إليوت يبدو شخصانياً، بطريقة لا تخصه، كما بدا بأن يقلّل من شأن الوحي المفاجئ، عند باوند.

Ferdinand de Saussure, *Cours de linguistique générale* (Paris: Payot, (66) 156.-1978), pp. 155

Albrecht Wellmer,"Wahrheit, Schein, Versöhnung," in :*Zur* :انظر (67) *Dialektik von Moderne und Postmoderne* (Frankfurt: Suhrkamp, 1985), p. 26.

From *The Statesman's Manual*, quoted in: Abrams, *The Correspondent* (68) *Breeze*, p. 221:

(69) ويمكن لعلم عروض التجاور، أيضاً، أن يفيد في إنشاء موقف جديد من الزمن. ففي مقابل معنى للزمن يفيد أنه تتابع غير مترابط من اللحظات، فيه تبعد خبراتنا السابقة وهُويتنا أيضاً، من دون أن يبقى منهما شيء، فإن تجاور الصور يجمع الماضي والمستقبل في لحظة واحدة. فيحصل تمديد لأبعاد الحاضر. فاللحظة تُكثّف في نوع من الحاضر المستمر، في أبديّة سريعة الزوال. ويبدو أن هذا كان جزءاً مما هدف إليه "مذهب التزامن" (Simultanism) عند أبولّينير (Apollinaire) انظر: Shattuck, *The Banquet* and Russell, *Poets: Prophets and Revolutionaries*, ,350-*Years*, pp. 345

86,-pp. 65

وإن انهيار السرد القصصي ذا المعنى الخاص بالحياة، الذي كان يحمي من هذا النوع من الانفصال، يجعل هذا الموقف الفكري الجديد أكثر إلحاحاً. وهذا مثل عن نوع فضائية الزمن التي تحدَّث عنها فرانك (Frank) (انظر الهامش رقم 64 من هذا الفصل).

(70) 172.-Kenner, *The Pound Era*, pp. 171

(71) وهكذا، فإن إليوت يقول، إن الشعر "قد يجعلنا واعين، من وقتٍ لآخر، بالمشاعر العميقة التي لا اسم لها، والتي تشكل أساس وجودنا الذي قلّما إليه ننفذ". استشهد بهذا في: Schwartz, *The Matrix of Modernism*, p. 155.

(72) Translation by Stephen Mitchell in *The Selected Poetry of Rainer* 202.-*Maria Rilke* (New York: Vintage, 1984), pp. 201

(73) Leverson, *A Genealogy of Modernism*, chaps 3, 6.

(74) *Poetry of the Thirties*, ed. by Robin Skelton (London: Penguin, 1964), p. 283.

(75) Hamburger, *The Truth of Poetry*, p. 221, 223.

(76) Czesław Miłosz, *The History of Polish Literature* (New York: 463.-Macmillan, 1969), pp. 462

(77) 252.-Hamburger, *The Truth of Poetry*, p. 247, and pp. 251

(78) 472.-Miłosz, Ibid. pp. 471

(79) Paul Celan: "Weggebeizt," from the Collection *Atemwende*, in: *Gesammelte Werke* (Frankfurt: Suhrkamp, 1983), II, 31, trans. by Michael Hamburger, *Poems of Paul Celan* (New York: Persea Books, 1988), p. 230.

(80) Paul Celan: "Kein Halbholz," from the collection *Lichtzwang*, in: *Gesammelte Werke*, II, 296, trans. by Hamburger, *Poems of Paul Celan*, p. 300.

(81) Paul Celan: "Fadensonnen," from Atemwende, in: *Gesammelte*

Werke, II, 26; trans. by Hamburger, *Poems of Paul Celan*, p. 226.

Roman Jakobson, *Questions de poétique* (Paris: Seuil, 1973). (82)

(83) ما لم يعتبر منتمياً إلى الحركة ذاتها بعض الروائيين المعاصرين أمثال وليام بيروغس وتوماس بينشون.

(84) انظر: Michel Foucault, *La volonté de savoir* (Paris: Gallimard, 1976), and Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* (Chicago: University of Chicago Press, 1983), chap. 8.

(85) انظر: Jonathan Culler, *On Deconstruction* (Ithaca: Cornell University 179.-Press, 1982), pp. 175

(86) انظر: Ibid., p. 172.

(87) انظر: Richard Bernstein, "Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida," *Journal of Speculative Philosophy*.

(88) انظر: Dreyfus and Rabinow, *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*.

Jean-François Lyotard, *La condition post-moderne* (Paris: Minuit, 1979). (89)

(90) حاولت فلسفة دريدا، وبطريقتها الخاصة أن تشرح الرابطة التي كنت أحاول إنشاءَها بين مذهب المستقبل والسوريالية. وهي الفلسفة التي يفترض أنها تنفي الشخصانية. والامتلاك الذاتي والحضور الكامل، وهي ترى الفكر مبعثراً، دائماً و"مؤجَّلاً" في ميدان من البدائل اللامتناهية، وتمجِّد حرية اللعب اللامتناهية، وتقدِّم نفسها كعقيدة تحريرية. فالاستيعاب والشخصانية المفرطة يجتمعان هنا في فكرة اللعب الحرّ والذي في إنسانيته المضادّة هو مضادّ لشيلّر (Schiller) فهي تقدّم نمطاً من التفكير "يؤكد على اللعب الحرّ ويحاول أن يتجاوز الإنسان والمذهب الإنساني، فاسم الإنسان هو اسم ذلك الكائن الذي حلم طوال تاريخ الميتافيزيقا أو الثيولوجيا الوجودية. وبكلمات أخرى، طوال تاريخ كل تاريخه ـ بحضور كامل، وبالأساس المطمئن، وببداية ونهاية اللعبة": "البنية، العلامة،

واللعب في خطاب العلوم الإنسانية" في كتاب: Richard Macksey and Eugenio Donato, eds., *The Structuralist Controversy* (Baltimore: Johns Hopkins 265.-University Press, 1972), pp. 264

(91) وكما وضع المسألة ستيفن سبندر (Stephen Spender) "يجري في النقد الحديث تخيّل سقوط ثانٍ للإنسان... ويبدو أن السقوط الثاني سيكون ناجماً عن إدخال القيم العلمية النفعية وأنماط التفكير إلى عالم الاختيار الشخصي بين الخير والشرّ، وتكون النتيجة متمثّلةً في توقف القيم عن أن تكون شخصية وتصبح مطابقة مع فائدة أو خراب الأنظمة الاجتماعية والأشياء المادية"، في كتابه: Stephen Spender, *The Struggle of the Modern* (London: Hamish Hamilton, 1963), p. 26,

وكان بإمكانه أيضاً أن يعود إلى الرومانطيقيين الأصليين.

(92) Ibid., p. 17.

(93) Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, G. E. M. Anscombe and G. H. von Wright (Oxford: Blackwell, 1977), para, 84ff.

(94) Hubert Dreyfus, *What Computers Can't Do* (New York: Harper, 1979), part III; John Searle, *Intentionality* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), chap. 5, and Michael Polanyi, *The Tacit Dimension* (Garden City: Doubleday, 1966).

(95) انظر: Hamburger, *The Truth of Poetry*, chap. 8.

(96) From his *Opus Posthumus*, Quoted by: Spender, *The Struggle of the Modern*, p. 39.

25. الخاتمة: نزاعات الحداثة

(1) انظر: A. Willener, *L'image-action de la société* (Paris: Seuil, 1970), part IV.

(2) Robert Bellah [et al.], *Habits of the Heart* (Berkeley: University of California Press, 1985), p. 63.

(3) انظر: Steven M. Tipton, *Getting Saved from the Sixties* (Berkeley:

University of California Press, 1982).

S. Kierkegaard, *Two Ages: The Age of Revolution and the Present Age* (4)
a Literary Review, trans. by H. V. and E. H. Hong (Princeton: Princeton University Press, 1978).

"Erbärmliches Behagen"; Also *Sprach Zarathustra*, Zarathustra's (5)
Preface, sect. 3, and Albert Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life* (Chicago: University of chicago Press, 1984).

Max Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, trans. (6)
by Talcott Parsons (New York: Scribner, 1958), p. 181.

Marshall Berman, *All That is Solid Melts into Air* (New York: Verso, (7)
1982).

Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, pp. (8)
42.-41

Hannah Arendt, *The Human Condition* (Garden City: Doubleday, (9)
Anchor Edition, 1959), p. 83.

The Seventh Elegy, trans. by Stephem Mitchell, in: *The Selected* (10)
Poetry of Rainer Maria Rilke (New York: Vintage, 1984), p. 189.

Charles Taylor, "Foucault on Freedom and Truth," in: *Philosophy* (11)
and the Human Sciences (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), and *Der Mensch in den modernen Wissenschaften,* ed. Krzysztof Michalski (Stuttgart: Klett-Cotta, 1985), and Richard Bernstein, "Serious Play: The Ethical-Political Horizon of Jacques Derrida," *Journal of Speculative Philosophy*.

(12) انظر: Ernst Tugendhat, *Selbstbewusstsein und Selbstbestimmung*
(Frankfurt: Suhrkamp, 1979), p. 275.

(13) سأشرح ذلك بتفصيل أكبر في كتابي المقبل: *Explanation and Practical Reason*.

(14) لقد ناقشت أطروحات توكيفيل هذه مطولاً في مواضع مختلفة.

Charles Taylor: "Social Theory as Practice," and "Legitimation Crisis?," in: *Philosophy and the Human Sciences* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985); "Alternative Futures," in: Alan Cairns and Cynthia Williams, eds., *Constitutionalism, Citizenship and Society in Canada* (Toronto: University fo Toronto Press, 1985); "The Politics of the Steady State," in: Abraham Rotstein, ed., *Beyond Industrial Growth* (Toronto: University of Toronto Press, 1976); "Algunascondiciones para una democracia viable," *Democracia y Participació*, eds. by R. Alveyey and C. Ruiz (Santiago: CERC, 1988); Bellah [et al.], *Habits of the Heart*, and Michael Sandel, "The Procedural Republic and the Unencumbered 96.-Self," *Political Theory*, vol. 12 (February 1984), pp. 81

(15) انظر: Philip Rieff, *The Triumph of the Therapeutic* (New York: Norton, 1966); Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* (New York: Norton, 1979); *The Minimal Self* (New York: Norton, 1984); Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), chap. 3, and Bellah [et al.], *Habits of the Heart*, chap. 5.

(16) انظر: 133.-Bellah [et al.], *Habits of the Heart*, p. 80, pp. 131

(17) Gail Sheehy, *Passages: Predictable Crises of Adult Life* (New York: Bantam Books, 1976), p. 30.

(18) Ibid., p. 364, 513.

(19) Ibid., chap. 3.

(20) Ibid., chap. 5. Steven Tipton, one of the co-authors of *Habits*, in his *Getting Saved from the Sixties*, chap. 5,

يبيّن كيف تمكّن بعض الأوساط في الحركة الإنسانية وكذلك في بعض الطوائف من الناس من جمع حياة خاصة تعبيرية مع عمل وحياة عامة نفعية، بالرغم من أن الحياة، في الأولى (وضعها الأصلي في عام 1960) كانت تدمر الحياة الثانية.

(21) Lach, *The Culture of Narcissism*, chap. 7 passim, p. 387, idem, chap. 1.

(22) Ibid., chap. 1, idem, Self, chap. 2.

(23) Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols.

(Frankfurt: Suhrkamp, 1981), I, chap. 4.

Ibid., chap. 1. (24)

(25) هذا نموذج يسهل الدخول فيه. وبيلا وشركاؤه يقدِّمون المستجيبين لهم الشخصانيين في ضوء سلبي جداً. أو يكون النموذج في عقل القارىء. وعلى كل حال، فإن كتاباً نقّاذاً مثل كتاب ألسدير ماكنتاير: **بعد الفضيلة** (*After Virtue*) يمكن أن يخلق الانطباع عند بعض القرّاء المفيد رفض "مشروع التنوير" بوصفه خاطئاً.

Borgman, *Technology and the Character of Contemporary Life*, (26) chap. 11.

Maurice Merleau-Ponty, *La phénoménologie de la perception* :انظر (27) (Paris: Gallimard, 1945); Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (Tübingen: Niemayer, 1927); Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (New York: Harper, 1964), and *The Tacit Dimension* (Garden City: Doubleday, 1966).

"Overcoming Epistemology," in: Kenneth :لقد ناقشت ذلك مطوَّلاً في (28) Baynes, James Bohman, and Thomas Macarthy, eds., *After Philosophy: End or Transformations?* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

Bernard Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy* (London: (29) Fontana, 1985), chap. 10.

William Connolly, "Taylor, Foucault and Otherness," *Political* :انظر (30) 376.-*Theory*, vol. 13, no. 3 (August 1985), pp. 365

Jean Bethke Elshtain, *Public Man: Private Woman* (Princeton: :انظر (31) Princeton University Press, 1981).

(32) لكن فكر نيتشه أيضاً متعدد الأوجه ومعقد أكثر من ذلك.

الثبت التعريفي

آغون (Agön): كلمة يونانية تعني المباريات والمسابقات والمنافسات التي كانت تجري في اليونان القديمة (الألعاب الأولمبية) التي كان يشارك فيها رياضيون وفنانون من كل نوع بغية نوال الجوائز المستحقة.

أخلاط أربعة (Hymours): هي (الدم والبلغم والصفراء والسوداء) التي زعم القدماء أنها تقرِّر صحة المرء ومزاجه.

إد (Id): ذلك الجانب اللاشعوري من النفس الذي يعتبر مصدر الطاقة الغريزية أو البهيمية. وهو أحد مصطلحات علم البسيكولوجيا الفرويدي.

أرميني (Arminian): أحد أتباع أرمينيوس (1560-1609) وهو لاهوتي هولندي بروتستانتي، انتقد تعاليم كالفن، خاصة في مسألة القضاء والقدر، وقال بإمكانية الخلاص لجميع البشر.

استعادة الملكية الإنجليزية (Restoration): تغني إعادة الحكم الملكي في إنجلترا في عام 1660 عندما اعتلى العرش الملك تشارلز الثاني (1660-1685).

أغلوطة طبيعية (Naturalistic Fallacy): هي الأغلوطة المنطقية التي يقترفها من يمزج في مقدمات برهانه قضايا (جملاً) طبيعية موضوعية، وقضايا (جملاً) معيارية، حيث القضايا الأولى تعبر عن الوجود في حين تعبر الثانية عن الوجوب. كأن يستنتج أحد من وجود جماعات ذات لون أسود ومن وجوب التمييز العنصري، لزوم كره تلك الجماعات. وأول من قال بوجود مثل هذه الأغلوطة هو الفيلسوف البريطاني مور.

أغلوطة الهجوم على الشخص (Argument Ad Hominen): بصورة عامة تفيد الهجوم على الشخص، على عواطفه وميوله وليس انتقاد قدرته على التفكير. وتعتبر هذه الحجة إحدى أغاليط المنطق. وفيما يأتي مثالنا عليها:آينشتاين عالم فيزياء كبير... مقدّمة (1) غير أنه لا يحب التدخين... مقدمة (2) إذن، هو ليس بعالم كبير... (نتيجة).

أفلاطونية (Platonism): هي الفلسفة التي وضعها الفيلسوف اليوناني أفلاطون (تلميذ سقراط نحو 400 سنة ق.م.) وهي نوع من الميتافيزيقا، وبحسبها أعتقد بوجود عالم آخر غير عالمنا ودعاه عالم المثل أو الصور، مثل الحق والخير والجمال والإنسان والعدد، وغير ذلك من الأفكار الكلية والمعقولات. وأن ذلك العالم واقعي ولا يقدر على الاتصال به إلا الفلاسفة والحكماء، وأن كل شيء في عالمنا الحسّي ما هو إلا نسخة ناقصة عن مثاله أو صورته في عالم المثل أو الصور، فالإنسان سقراط هو نسخة عن صورة الإنسان، ومدينة بيروت نسخة عن مثال المدينة، وهكذا. وتجدر الإشارة إلى أن عالم المنطق فريجه (Frege) كان أفلاطونياً.

إكسيون (Ixion): هو والد القنطورات (Centaurs) الذي أحب هير (Hera) فعاقبه رئيس الآلهة زوس (Zeus) بأن ربطه في دولاب ناري في جهنم (Hades) يدور إلى الأبد. أما القنطور فهو كائن خرافي نصفه رجل ونصفه فرس. كل ذلك في الأساطير اليونانية القديمة.

أنثروبولوجيا (Anthropology): علم الإنسان، هو العلم الذي يبحث في أصل الجنس البشري وتطوراته وأعراقه وعاداته ومعتقداته.

إيتيمولوجيا (Etymology): علم أصل الكلمات وتاريخها. وهو يهتم بتعليل الظواهر المتصلة بذلك.

إيديوغرام (Ideogram): صورة تستعمل في نظام كتابي كاللغة الصينية حالياً والهيروغليفية عند المصريين القدماء سابقاً، وتمثّل شيئاً أو فكرةً لا كلمة خاصة بهذا الشيء أو بتلك الفكرة.

إيكولوجيا (Ecology): الإيكولوجيا فرع من علم الأحياء يدرس العلاقات بين الكائنات الحية وبيئتها.

بابون (Baboon): سعدان إفريقي وآسيوي ضخم، قصير الذيل وقبيح المنظر.

الباروك (Baroque): أسلوب في التعبير الفني ساد في القرن السابع عشر خاصة، ويتميّز بدقة الزخرفة وغرابتها أحياناً، وباصطناع الأشكال المنحرفة أو الملتوية في فن العمارة، وبالتعقيد والصور الغريبة الغامضة في الأدب.

الباغودة (Pagoda): هيكل أو معبد صيني أو هندي أو ياباني متعدّد الأدوار.

بانغلوس (Pangloss): هو المربّي الملكي في بلاط البارون. ويوصف بأنه أعظم فيلسوف في الإمبراطورية الرومانية المقدَّسة.

البُردة (Purdah): أصلاً، تعني الحجاب الهندي، أي الستارة التي توضع لمنع رؤية النساء في الهند.

بروكرستيز (Procrustes): في الأدب اليوناني القديم، لصّ كان يمدّ أرجل ضحاياه أو يقطعها لكي يجعل طولهم منسجماً مع فراشه. والمغنرى هو ابتداع حالة من التناسب أو التجانس بوسائل عنقية أو اعتباطية.

البوذية (Budhism): البوذية نقضت مبدأ السببيّة وكل المقولات العقلية وذلك في اتجاه الكشف عن الواقع (The Real) أنه مطلق وبريء من كل تحديد فكري. فيما يختص بنقضها لمبدأ السببيّة تقول: (1) إذا كانت النتيجة (المعلول) مطابقة للسبب (العلّة) فليس ثمة إنتاج لجديد. وإذا كانت النتيجة مختلفة عن السبب فليس ثمة استمرارية! (2) لذلك لا يمكن الدفاع عن الفلسفة الميتافيزيقية والعقل. العقل بمقولاته عاجز عن معرفة الواقع. ذلك لأن الواقع يتعدّى التفكير، يتجاوزه. الحريّة هي التحرّر من الألم. وأصل الألم أو مصدره هو الرغبات والعواطف وشتّى أنواع التعلّق. وخيال الإنسان مسؤول عن ذلك. لذلك، تكون الحريّة بوضع حدّ للخيال (3). تجدر الملاحظة أن الرغبات ليست محصورة في باب الرغبات الحسيّة بل تشمل أيضاً الأفكار والفلسفات والأيديولوجيات بأنواعها. وجميع الرغبات هي ميول أو وجهات نظر جزئية أو محدودة وباعتبارها كذلك هي نفيٌ للواقع لذلك يقتضي نفيها (نفي النفي) لبلوغ الواقع (4). بوذا ولد أميراً في عائلةٍ نبيلة حوالي القرن السادس قبل الميلاد وبعد أن خَبِرَ طرفي الحياة الأقصيين؛ الرخاء والتقشف انتهى إلى النتيجة التالية: الحياة المستنيرة ليست في التطرف بل في طلب الطريق المتوسط بينهما أي في الاعتدال. هذه الحكمة تذكرنا

بتعريف أرسطو للفضيلة حوالي القرن الرابع قبل الميلاد في بلاد اليونان بأنها الوسط بين طرفين. أما تعاليم بوذا فنقع عليها في الدامّا (Dhamma) التي تعني الصدق أو الحق (Truth) في أحد تعاليمه يرفض بوذا السلطة الفكرية أو مبدأ المرجعية، يقول مما يقول مخاطباً أتباعه: "الآن، انتبه يا كالاماس(Kalamas) لا تَنقَدْ بالتقارير أو التقاليد أو الشائعات. لا تنقد بسلطة النصوص الدينية ولا بمجرد المنطق أو وجهات النظر الفلسفية ولا بالمظاهر...... ولا بفكرة: "هذا معلمي". لكن يا كالاماس عليك أن تلقي جانباً الأمور التي أنت ذاتك تعرف أنها غير صحيّة وفاسدة...... وعندما أنت ذاتك تعرف أن أموراً معينة هي صحيّة وصحيحة (فيها خير) عليك أن تقبلها وتتبع تعليمها".. حتى رأي الأكثرية ليس معياراً للحق. والإنسان في البوذيّة يُصوَّر أنه بدون نفس أو روح. أما الغاية النهائية التي يجد فيها الإنسان الخلاص والسعادة فهي في النرفانا (Nirvana)، أي في إخماد التفكير. والطريق إلى تحقيق ذلك يكون بالقضاء على شرور ثلاثة: الولع (Liking)، والكره (Disliking)، والجهالة (Ignorance) والتفكير رابعها. مع أن بوذا قال باستحالة وجود مجتمع لاطبقي، فقد أكّد على مبدأ مساواة البشر.

بوهيميا (Bohemia): منطقة يعيش فيها جماعة من الكتّاب والفنانين حياة بوهيمية، لا تقيم وزناً للأعراف والقواعد الاجتماعية.

بيرسك (Berserk): أحد المحاربين الاسكاندينافيين القدماء الذين عرفوا بقتالهم المسعور.

ترويلوس (Troilus): وتعني المحارب في اللغة اليونانية. وهنا، هو ابن ملك طروادة بريام (Priam) الذي قتله أخيل (Achilles).

تطهّري (Puritan): عضو في جماعة بروتستانتية وحدت في إنجلترا ونيوزيلندا، في القرنين السادس عشر والسابع عشر، كانت تطالب بتبسيط طقوس العبادة والتمسك الشديد بأهداف الفضيلة.

توما الأكويني (Thomas Aquinas): هو فيلسوف الكنيسة الكاثوليكية (تحديداً، الفاتيكان). وهو أرسطي، وتعرف على أرسطو عبر قراءته لشروح الفيلسوف المسلم ابن رشد. واشتهر بحجته المعروفة بالحجّة الكونية (Cosmo-logical Argument)، وهذه صورتها العامة: بما أن هناك كون (Cosmos)، إذن هناك خالق هو الله. وقد فصِّلت الصورة العامة في طرق خمس هي:

1. بما أن الأشياء **تتحرك**، إذن، يوجد محرك لا يتحرك.
2. بما أنه يوجد أسباب **فاعلة**، إذن، يوجد سبب فاعل أول.
3. بما أن الأشياء **ممكنة** الحدوث، إذن، يوجد كائن ضروري الوجود.
4. بما أن الأشياء متدرجة، إذن، يوجد كائن أسمى.
5. بما أن الأشياء لها غايات، إذن، يوجد غاية نهائية لجميع الكائنات.

ثيوديسا (Theodicy): إثبات وتعليل عدالة وقداسة الله في صنعه عالماً فيه شرور

حبّ الذات (Narcissism): هذا التعبير مشتق من Narcissus، وهو في الأسطورة اليونانية القديمة، شاب جميل افتتن بجمال صورته في الماء فذوى جسده وتحوَّل إلى نرجسة.

حجة أنطولوجية (The Ontological Argument): هذه الحجة صاغها القديس آنسلمْ (St. Anselm)، وهذه صورتها: يوجد شيء لا يمكن التفكير بوجود أعظم منه (كمالاً) ويمكن وضعها على صورة قياس منطقي أرسطي، على النحو الآتي: x هو كائن كلّي الكمال ... مقدِّمة.

(1) الوجود كمال ... مقدِّمة

(2) إذن، x موجود... نتيجة (أي يتمتع بصفة الوجود، وهذا هو الله).

الحسّاسيون العاطفيون (Empfindsanmkeit): جماعة نشأت في ألمانيا وتبنَّت مذهب الحساسية العاطفية (Sentimentalism) وكان أصلها دينياً، بشكل رئيسي. ويعرف ذلك الاتجاه أيضاً، بأنه تقوى علمانية، لأنه كان متحرراً من القيود الكنسية والروابط الدينية المتشدِّدة. وأشهر منظِّر للحركة كان جان -بابتيست دوبو (Jean-Baptiste Dubos).

حقوق طبيعية (Natural Rights): الحقوق الطبيعية قال بها الفيلسوف الإنجليزي جون لوك في نظريته الخاصة بالعقد الاجتماعي. وهي ثلاثة: حق الحياة، حق الحرية وحق الملكية. وهذه الحقوق لا تُحوَّل ولا تقبل التنازل كما لا تنتزع لأنها طبيعية. وهذا يذكرنا بقول الخليفة عمر بن الخطاب لعمرو بن العاص: "متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً". كما يذكرنا بقول روسّو عن أن الناس ولدوا أحراراً وهم الآن مقيّدون بالأغلال.

خياط معادة خياطته (The Tailor Re-Tailored): عبارة عن قصة كتبها توماس كارلايل (Thomas Carlyle) في عام 1836. وشملت تعليقاً على فكر فيلسوف ألماني دعي Teufelsdrockh Diogenes والقصة، جزئياً، تحتوي عى محاكاة ساخرة لهيغل والمذهب المثالي الألماني، عموماً. أما Teufelsdrockh فهو وسيلة أدبية وظّفها كارلايل ليتمكن من التعبير عن بعض الحقائق الصعبة. هذا مصطلح من مصطلحات علم المنطق. وهو ينتمي لفصل الأغاليط المنطقية. وأغلوطته تقع عندما يكون هناك قضيتان (جملتان) ويحصل البرهان الآتي: بما أن الله موجود إذن، الله موجود!

الخيمياء (Alchemy): الكيمياء القديمة التي استهدف المشتغلون بها تحويل المعادن الخسيسة إلى ذهب.

دور منطقي (Question Begging): الدور المنطقي يفترض صدق ما قام ليبرهن على صدقه.

ديدالوس (Daedelus): في القصة الخرافية اليونانية هو مهندس معماري ونحّات ماهر بنى شبكة الممرات المعقدة في كريت، وتمكن هو وابنه إيكاروس (Icarus) من الهرب من السجن الموجودين فيه، باستعمال أجنحة هو ابتدعها من ريش ملصق بالشمع.

ربوبيّون (Deists): هؤلاء أتباع مذهب فكري يدعو إلى الإيمان بدين طبيعي مبنيّ على العقل لا على الوحي، ويؤكد على المثالية والأخلاقية، منكراً تدخل الخالق في نواميس الكون. وقد ظهر في القرن الثامن عشر.

رعاية اجتماعية (Welfare): الخدمات الاجتماعية المنتظمة لتحسين أحوال فئة أو جماعة، وعادة ما تقوم بها الحكومات والدول.

رواقي (Stoic): الرواقي هو التابع والمنافح عن الفلسفة الرواقية التي وضعها زينون الفينيقي ومن لبنان القديم، في القرن الرابع ق.م. وقد سميت رواقية لأن صاحبها كان يعلّمها لتلاميذه في رواق (Stoa). والرواق هو عبارة عن ممرّ محاط بصفين متوازيين من الأعمدة كان الفيلسوف زينون يذرعه جيئة وذهاباً وتلاميذه يتبعونه ليتسقطوا الحكمة من فمه. هذا من جهة. من جهة ثانية يفيد وصف زينون بالرواقي لتمييزه عن زينون آخر عرف بزينون الإيلي لأنه كان يعيش في مدينة إيليا في ساحلها الغربي. وجوهر فلسفة زينون المعرفة بالرواقية (Stoicism) تمثّل في

قوله بالمدينة الكونية (Cosmopolis) والتي عنت: البشر، كل البشر، أخوة (All Humans are Fellow – Humans).

سريناد (Serenade): السريناد لحن يُعزف أو يُغنى ليلاً في الهواء الطلق، خاصة من قِبل عاشق تحت نافذة محبوبته.

السلتيون (Celts): عرق هندي أوروبي قطن في الماضي أجزاء واسعة من أوروبا الغربية.

الشامانيّة (Shamanism): دين بدائي من أديان شمالي آسيا وأوروبا يتميّز بالاعتقاد بوجود عالم محجوب، هو عالم الآلهة والشياطين وأرواح السلف، وأن هذا العالم لا يستجيب إلا للشامان أي لكاهن خاص.

طائفة تجديد العماد (Anabaptists): جماعة بروتستانتية نشأت في أوروبا بعيد عام 1520، وتميزت بالشروط القاسية التي وضعتها لعضوية الكنيسة، وبإصرارها على إعادة تعميد البالغين ورفض عماد الأطفال.

طب بسيكوسوماتي (Psychosomatics): فرع من الطب يبحث في الاضطرابات الجسدية الناشئة عن اضطرابات عقلية أو عاطفية.

طريق سلبية (Via Negativa): الطريق السلبية في اللغة اللاتينية عبارة عن لاهوت يحاول أن يصف الله بالليسيّات أي بما ليس يمتّ إلى الله بصلة.

عدالة الله (Theodicy): تبرير عدالة وقداسة الله في خلقه عالماً يوجد فيه ظواهر شر.

علم الأنثروبولوجيا (Anthropology): علم الإنسان، علم يبحث في أصل النوع البشري وتطوّره وأعراقه وعاداته ومعتقداته.

علم الجمال (Aesthetics): علم الجمال وهو يختص بنظريات الجمال في الفنون بأنواعها، وللفلاسفة وجهات نظر متعددة ومختلفة حول هذا الموضوع.

علم الوجود (Ontology): الأنطولوجيا أحد فروع الفلسفة عموماً، والميتافيزيقا خاصة. وموضوع هذا الفرع هو الوجود من حيث وجوده. وسؤاله الرئيسي: ما هو الوجود؟ وأصل الكلمة يوناني، فانطوس (Ontos) تعني الوجود ولوغوس تعني العلم أو منطقه. غير أن ظهور العلوم وفلسفات جديدة كالمذهب الاسمي (Nominalism) ومذهب الوضيعة المنطقية (Logical Positivism)،

بالإضافة إلى فلاسفة ما بعد الحداثة (Postmodernists) في زماننا، قد خفَّف، وبمقدار كبير من الانشغال بالأنطولوجيا الميتافيزيقة حتى بلغ الأمر إلى رفضها.

عمل فني مثالي (Gesamtkunstwerk): وهو كتاب ألّفه واغنر (Wagner) وترجم عنوانه بعدة أشكال، نذكر منها غير الترجمة التي وضعناها، عمل الفن الكلي، العمل الفني الشامل، وذلك في اللغة الإنجليزية. والكتاب يوظّف الكثير من الأشكال الفنية. وقد استعمل مؤلف الأوبرا ريتشارد واغنر المصطلح ذاته في مقالتين في عام 1849.

الغدّة الصنوبرية (Pineal Gland): غدّة مخروطية الشكل، مجهولة الوظيفة، توجد في دماغ جميع الفقاريات ذوات الجمجمة.

فريسي (Pharisaic): هو الذي يتمظهر بالدين والأخلاق ولا يمارسها.

فعل مبني للمجهول (Middle Voice): شكل الفعل في اللغة اليونانية وبعض اللغات الأخرى، وعادة ما يكون على صورة الفعل المبني للمجهول، لكن معناه يكون كما لو أنه مبني للمعلوم، وذلك للتعبير عن فعل انعكاسي أو تبادلي.

فلسفة سبينوزا (Spinoza's, Philosophy): فلسفة سبينوزا تشبه فلسفة الشيخ محيـي الدين بن عربي، فهي تقول بوحدة الوجود (Pantheism) أي الحق هو الخلق كما عبر عن ذلك ابن عربي أو الله هو الطبيعة كما قال سبينوزا.

فن البوب (Pop Art): حركة فنية نشأت في بريطانيا في أواسط خمسينيات عام 1950 وأواخرها. وقد نشأ كتحدٍ لتقاليد الفنون الجميلة وللمذهب التعبيري التجريدي معارضاً الثقافة الفنية النخبوية ومؤكداً على العناصر العادية والتافهة في أي ثقافة. وغالباً ما يوظف هذا الفن صوراً مستعملةً في الإعلانات. فقد ركّز على الصور البصرية.

فورتية (Vorticism): حركة في الفن والأدب الحديثين بدأت في إنجلترا حوالي عام 1914، ودعمها كل من الشاعر إزرا باوند (Ezra Pound) والرسام التشكيلي وندهام لويس (Wyndham Lewis) وأكدَّت على أن العمل الفني يجب أن يكون له فكرة ذات معنى مركزي يمكن التوصّل إليها عبر اختزال المضمون إلى أبسط تفاصيله، مثل المذهب التكعيبي (Cubism) في الرسم التشكيلي.

فيزيوقراطي (Physiocrat): أحد أتباع المذهب الفيزيوقراطي، في الاقتصاد

السياسي. وهو مذهب نشأ في فرنسا، في القرن الثامن عشر، وقال أتباعه بحرية التجارة والصناعة، وبأن الأرض هي مصدر الثروة كلها.

قبلانية (Cabbal): القبلانية عبارة عن فلسفة دينية سرية عند أحبار اليهود وبعض نصارى العصر الوسيط مبنيّة على تفسير الكتاب المقدَّس تفسيراً صوفياً.

قصة تربية (Bildungsroman): تعني، في الأدب، القصة التربية. وعموماً، هي القصة التي يختص موضوعها بنمو وتطور بطلها.

كانتوس (The Cantos): كتاب شعر من تأليف إزرا باوند (Ezra Pound) وهو عبارة عن قصيدة طويلة تتألف من 120 جزءاً، يدعى Canto، ومعظمها كتب بين عامي 1915 و1962. ويعتبر الكتّاب أحد أهم الأعمال الشعرية الحديثة في القرن العشرين.

كانديد (Candide): كانديد رواية فلسفية خيالية، وهي من أشهر روايات الأديب الفرنسي فولتير، وكتبها في عام 1759. وهي رواية هجائية من حيث أسلوبها. وفيها تحدث عن حرب السنوات السبع وعن زلزال مدينة لشبونه في عام 1755. وتبدأ الرواية بالكلام عن شاب اسمه كانديد حمل عقيدة التفاؤل التي قال بها الفيلسوف الألماني لايبنتز والتي أفادت، في ما أفادت، أن "كل شيء هو للأفضل في أفضل العوالم الممكنة". غير أن الحروب والكوارث أثبتت خلاف ذلك. لذا هاجم فولتير لايبنتز ومذهبه التفاؤلي. كما سخر من الدين، الثيولوجيين، الحكومات، الجيوش، والفلاسفة. وقد لعنت الرواية وحرّمت على نطاق واسع.

كوزمولوجيا (Cosmology): كلمة يونانية مركبة من كلمتين هما: cosmos وتعني الكون وLogos وتعني العلم أو المنطق. فيكون معنى جمعهما علم الكون أو الكوزمولوجيا.

كومنولث (Commonwealth): المقصود بهذا المصطلح الحكومة الإنجليزية في ظل أوليفر كرمويل (O. Cromwell) وإبنه، من عام 1649 إلى عام 1660. وكرمويل هذا الذي أطاح بالنظام الملكي في إنجلترا، مرة. وقد استعيد ذلك النظام فيما بعد.

مادلين (Madeleine): نوع من الكعك. وعادة ما يكون سطحه مزيّناً بقطع من الفاكهة والمربّى وما شابه.

مانشيان/ مانوي (Manichaean): عضو في طائفة غنوسطية (Gnostic) أي روحية نشأت في بلاد فارس في القرن الثاني بعد الميلاد، وعقيدتها مركبة من معتقدات مسيحية، بوذية، زرادشتيه، ومعتقدات أخرى، وتقول بثنائية ثيولوجية بحسبها يشبّه الجسد والمادة بالظلام والشرّ، والروح التي تكافح لتحرير نفسها، تشبه بالنور والخير.

المانويّة (Manichaeism): أو المنانية كما ذكر ابن النديم في الفهرست ـ ديانة تنسب إلى ماني الذي ظهر في زمان شابور بن أردشير وقتله بهرام بن هرمز بن شابور بعد عيسى المولود في عام 216م في بابل. وقيل إن الوحي أتاه وهو في الثانية عشرة من عمره وكان في الأصل مجوسياً عارفاً بمذاهب القوم وكان يقول بنبوة المسيح ولا يقول بنبوة موسى فنحى منحىً بين المجوسية والمسيحية.

مانيخي (Manichaen): عضو في طائفة لاأدرية (Agnostic) نشأت في بلاد فارس حول 200 بعد الميلاد جمعت ما ين المعتقدات المسيحية، البوذية، الزرادشتية، وقالت بثنائية لاهوتية تشبّه الجسد والمادة بالظلام والشرّ، والروح التي تكافح لتحرير نفسها شبهت بالنور والخير.

متغيّر تابع (Dependent Variable): هذا مصطلح من مصطلحات الرياضيات وتحديداً، علم الجبر. فالصورة الآتية في هذا العلم: $y= x^2-5x+6$ (وفي اللغة العلمية العربية: ع= س^2–5س+6) تتألف من رمزين هما: x و y. ويدعى الأول المتغيّر المستقل (Independent Variable). أما الثاني فيدعى المتغير التابع (أو الدالّة)، وذلك لأن القيم العددية التي يتخذها تتبع قيم الأول. مثلاً: إذا كانت قيمة س=1، فإن قيمة ع=1–5+6=2 وإذا كانت قمية س=2، فإن قيمة ع (التابعة)=4=10+6=صفر.

محبة المصير (Amor Fati): عبارة لاتينية، أول من استخدمها الإمبراطور الروماني الرواقي الذي هو من أتباع زينون الرواقي الذي علَّم أن كل البشر أخوة في المدينة الكونية الواحدة (The Cosmopolis)، وهي تعني محبة الإنسان لمصيره، فلا يقلق بل يظل مالكاً نفسه وهادئاً محافظاً على سلامه الداخلي (Tranquility) وقد وظَّف نيتشه هذه العبارة تكراراً، في كتاباته، وهي تعبر عن النظرة العامة التي صاغها في القسم 276 من كتابه: **العلم المرح** (*The Gay Science*) وفيه قال مما قال: كل ما أريد هو أن أكون قائلاً بنعم، عانياً قبول كل شيء على ما هو عليه.

المذهب الأبيقوري (Epicureanism): هو المذهب الذي وضعه الفيلسوف اليوناني إبيقور الذي اعتبر اللذة أو المتعة هي الخير الأسمى.

مذهب التأنّق (Dandyism): أسلوب أدبي وفني في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تميّز بالتكلف والإفراط في التأنف.

المذهب الينسوني (Jansenism): مذهب لاهوتي يقول بفقدان حرية الإرادة، وإن الخلاص من طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة. وهو موقف أخلاقي سلبي صارم.

مركز بشري (Anthropocentric): وجهة النظر التي تعتبر أن الإنسان هو حقيقة الكون المركزية، وأنه غاية الكون القصوى، لذا يجب تفسير كل شيء بلغة القيم والخبرات الإنسانية.

مزمور (Psalm): أحد الأناشيد والترانيم والصلوات المئة والخمسين التي يتألف منها سفر المزامير في التوراة.

مفارقة تاريخية (Anachronism): وضع الشيء أو الحدث في غير زمانه، كأن يقال كان سقراط الفيلسوف والذي عاش في القرن الرابع قبل الميلاد، كان يقود سيارة فورد في شوارع أثينا.

منهجية (Methodism): المنهجية عبارة عن حركة دينية إصلاحية قادها في أكسفورد، في عام 1729، تشارلز وجون ويزلي محاولين إحياء كنيسة إنجلترا.

نظام أبوي (Patriarchy): ويعني النظام الاجتماعي الذي يتميّز بسلطة الأب المطلقة على الأسرة، وبانتساب الأبناء إليه، لا إلى أمهم.

نظرية المعرفة (Epistemology): هي ذلك الفرع من الفلسفة الذي يدرس طبيعة المعرفة ومصادرها، وطرائقها وحدودها وصحتها. والمصطلح مشتق من اليونانية (Episteme) إبستمي، أي المعرفة أو العلم، ولوغوس (Logos) التفسير أو المنطق. وقد دخل هذا المصطلح الإنجليزية على يد الفيلسوف الاسكوتلندي جايمس فريدريخ فيرييه (1804-1864). وقد دار معظم النقاش في موضوع الإبستمولوجيا على تحليل طبيعة المعرفة وصلتها بمقولات أخرى مثل الحقيقة والاعتقاد والتصديق والتكذيب: كما أن الإبستمولوجيا تتعاطى مع عملية إنتاج المعرفة، ومع الريب حيال الادعاءات والمزاعم بالمعرفة.

هازيدية (Chassidim/ Hasidim): أعضاء طائفة يهودية تأسست في عام 1700، في بولندا. وهم يؤمنون بالتصوّف، ويؤكدون على التقوى الدينية والتكريس الديني ويفضلونهما على التعلم الرسمي. وكانوا معارضين لأشكال اليهودية الليبرالية والقانونية المتطرفة.

هايبريون (Hyperion):الجبّار الهائل ابن أورانوس (Uranus) وغيا (Gaea) وأب إله الشمس هيليوس (Helios) وذلك بحسب الميثولوجيا اليونانية القديمة.

هايكو (Haiku): قصيدة (يابانية) مؤلفة من ثلاثة سطور غير منغّمة تتألف من خمسة، وسبعة وخمسة مقاطع، على التوالي.

وايغ (Whig): حزب بريطاني مؤيّد للإصلاح، عرف في ما بعد بحزب الأحرار.

ورذر (Werther): رواية شعرية غنائية من تأليف جولز ماسينيه (Jules Massenet) مشادة، جزئياً، على الواقع وعلى حياة غوته المبكرة.

ولتشوميرز (Weltschmerz): مفردة ألمانية مشتقة من معنى الألم العالمي أو الإرهاق العالمي. وقد سكَّ هذه المفردة المؤلف الألماني جان بول (Jean Paul) لتدلّ على نوع الشعور الذي يختبره الإنسان الذي يعرف أن الواقع المادي لا يمكن أن يلبي مطالب العقل ويسعده. أما المعنى الحديث للمفردة في اللغة الألمانية فيفيد الألم البسيكولوجي الذي يسبّبه الحزن الذي يحصل عندما يدرك المرء أن ضعفه ناشىء من قساوة العالم والظروف الفيزيائية والاجتماعية.

اليقظة الكبرى (The Great Awakening): سلسلة من النهضات الدينية في الأوساط البروتستانتية، في المستعمرات الأميركية، خاصة في إنجلترا الجديدة (New England) خلال عام 1700، وكان لها تأثير قوي في الحياة الدينية الأميركية.

ينسوني (Jansenist): المعتقد بالمذهب الينسوني (Jansensim)، وهو مذهب لاهوتي يقول بفقدان حرية الإرادة، وأن الخلاص من طريق موت المسيح مقصور على فئة قليلة.

اليهودية الربانية (Rabbinic Judaism): هي عقيدة اليهود المتمسكين بالتلمود وتقاليد الأحبار من اليهود.

ثبت المصطلحات

إباحية (في الكتابات والفنون)	Pornography
اتزان/ رباطة جأش	Equanimity
إثبات/ تعليل	Vindication
إجماع	Consensus
أحديّة/ قول بمبدأ واحد	Monism
ارتداد	Recoil
ازدواجية متضاربة	Ambivalence
استرداد/ استرجاع	Retrieval
استرضاء/ استعطاف	Propitiation
استسلام بشروط	Capitulation
استفتاء عام	Plebiscite
استقراء	Induction
استنزاف/ نضوب	Depletion
أسقفي بروتستانتي	Episcopal
إطناب/ إسهاب	Periphrasis

Paramnesia	اعتلال الذاكرة/ عدم القدرة على تذكّر معاني الكلمات
Mores	أعراف/ عادات
Attic	إغريقي
Fiat	أمر/ إجازة
Egoism	أنانيّة
Arrogation	انتحال
Reprisal	انتقام/ استرداد
Eclectic	انتقائي
Debauchery	انغماس في اللذات الحسّية
Affront	إهانة/ تحدٌّ
Paleolithic	بدائي/ قديم
Precursor	بشير/ نذير
Misanthropy	بغض الجنس البشري
Tribulation	بليّة/ محنة
Filiation	بنوّة
Chastisement	تأديب/ عقاب
Apotheosis	تأليه/ تمجيد
Heteronomy	تبعيّة
Incarnation	تجسيد/ تجسّد
Disenchantment	تحرّر من السحر والوهم
Interdict	تحريم/ منع
Transmutation	تحوّل/ تحويل
Reminiscence	تذكّر

Rendition	ترجمة
Ambivalence	تضارب
Correlation	تضايف
Immolation	تضحية/ قربان
Ontogeny	تطور الكائن الفرد
Concurrence	تعاون
Polysemy	تعدّد المعاني
Fanaticism	تعصّب
Fixation	تعلّق أو تركيز مرضي
Vicissitude	تغير/ تعاقب
Cataclysm	تغير عنيف (طوفان/ زلزال)
Sanctification	تقديس
Collusion	تواطؤ/ مؤامرة
Orientation	توجيه/ تكييف
Dichotomy	ثنائية
Fatalism/ Determinism	جبرية/ الإيمان بالقضاء والقدر
Forebear	جدّ/ سَلَف
Lobotomy	جراحة في فصوص المخ الجبهية
Potion	جرعة (دواء أو سم)
Retribution	جزاء/ ثواب وعقاب
Prenatal	حادث قبل الولادة
Entourage	حاشية/ بطانة
Agapē	حب أخوي لاأناني

Pretext	حجّة/ ذريعة
Elision	حذف
Drove	حشد
Bulwart	حصن
Pohibition	حَظْر/ تحريم
Terrai	حقل معرفي/ أرض
Truism	حقيقة بديهية
Ontic	حقيقي الوجود
Polity	حكم/ دولة
Élan	حماسة/ اندفاع
Nostalgia	حنين
Idiosyncrasy	خاصيّة/ خصوصية
Knavery	خداع/ احتيال
Summum Bonum	خير أسمى
Aeon	دهر
Abyss	ذيل لشرح نقطة في كتاب
Curate	راعي الأبرشية
Epistle	رسالة إنجيلية
Craving/ Concupiscence	رغبة ملحة (شهوة جنسية)
Spell	رقية/ سحر
Monastic	رهباني
Rustic	ريفي
Clientele	زبائن طبيب

Coterie	زمرة
Fornicators	زناة
Asceticism	زهد/ تقشف
Vogue	زيّ/ موضة
Sardonic	ساخر/ تهكّمي
Denizen	ساكن/ قاطن
Witchcraft	سحر/ عرافة
Sacrament	السرّ المقدَّس/ القربان المقدَّس
Esoteric	سرّي/ خفي
Felicity	سعادة عظيمة
Genesis	سفر التكوين
Ataraxia	سكينة (العقل والعواطف)
Concatenation	سلسلة
Gamut	سلسلة كاملة
Gamut	سلسلة نغم/ سلسلة كاملة
Forbear	سلف
Comportment	سلوك/ تصرّف
Labyrinth	شبكة من الممرات المعقدة
Watchword	شعار
Translucence	شفافيّة
Renown	شهرة
Lucifer	شيطان/ إبليس
Diabolic	شيطاني/ شرّير

Cleft	صدع/ شقّ
Serenity	صفاء/ هدوء
Monochrome	صورة أحادية اللون
Aberration	ضلال/ انحراف
Therapy	طبّ نفسي
Mores	عادات/ أعراف
Onus	عبء/ مسؤولية
Thraldom	عبوديّة
Disorientation	عجز عن معرفة الهوية الذاتية
Solace	عزاء/ سلوان
Covenant	عقد/ ميثاق
Credo	عقيدة
Deontology	علم الأخلاق والآداب
Pedagogy	علم أصول التدريس
Pathology	علم الأمراض
Poetics	علم العروض
Endocrinology	علم الغدد الصمّ
Supererogation	عمل زائد
Providence	عناية إلهية
Adulteration	غِش/ زيف
Coms	غيبوبة عميقة
Altruism	غيريّة/ الإيثار
Sensuality	فجور/ انغماس في الشهوات الحسية

Perversity	فساد/ انحراف
Depravity	فساد/ فسوق
Heteronomy	فقدان حرية تقرير المصير/ تابع
Mammoth	فيل ضخم منقرض
Regicide	قاتل الملك أو المشترك في قتله
Denizen	قاطن/ مقيم
Maxim	قاعدة سلوك
Archaic	قديم/ مهجور
Elegy	قصيدة حزينة/ مرثاة شعرية
Ode	قصيدة غنائية
Capricious	قُلَّب/ حُوَّل
Chalice	كأس القربان أو خمرته
Excursus	كفر/ إلحاد
Ubiquitous	كلي الحضور
Cosmos	الكون
Tabula Rasa	لوح أملس/ صفحة فارغة
Predicament	مأزق/ حالة
Minsanthropic	مبغض للبشر
Polymorph	متعدِّد الأشكال
Seer	متنبي
Allegory	مجاز/ استعارة/ قصة رمزية
Trope	مجاز/ لغة المجاز
Interlocutor	محادث/ محاور

Mimesis	محاكاة
Touchstone	محكّ/ وسيلة اختبار
Thumbnail	مختصر/ موجز
Apologist	مدافع
Eclecticism	المذهب الانتقائي
Utilitarianism	المذهب النفعي
Pantheism	مذهب وحدة الوجود
Mooring	مرساة
Melancholia	مرض السوداء
Appalling	مرعب/ مروِّع
Partisan	مشايع/ نصير
Hysteric	مصاب بالهستيريا أو الهلع
Matrix	مصفوفة
Tenet	معتقد
Infallible	معصوم/ لا يخطىء
Dilemma	معضلة
Anachronism	مفارقة تاريخية
Stanza	مقطع شعري
Premium	مكافأة/ جائزة
Inarticulate	ممتنع على التعبير
Schismatic	منشق
Assentation	موافقة/ تصديق
Predilection	ميل/ ولع

Remorse	ندم
Lineage	نسب/ ذرّية
Ectype	نسخة
Protagonist	نصير (قضية)
Archetype	نموذج أصلي
Lethe	نهر النسيان
Extrapolation	نوع من الاستقراء
Premonition	هاجس
Halo/ Aura	هالة/ جوّ مميّز
Tranquillity	هدوء/ سكينة
Phobia	هَلَع مرضي
Hegemony	هيمنة
Heathen	وثني/ غير متمدن
Compunction	وخز ضمير
Heir	وريث
Predilection	ولع/ نزوع
Inculcate	يطبع/ يغرس في الذهن
Transfigure	يمجِّد
Denature	ينسخ/ يلغي
Renounce	ينكر/ يرتدّ عن دين
Bequeath	يورِّث

فهرس

-أ-

آدامز، هنري: 353

آرندت، حنة: 526، 715

آرنو، أنطوان: 246، 521

الإبستمولوجيا التمثيلية: 33

الإبستمولوجيا الحديثة: 47

الإبستمولوجيا الطبيعية: 125، 131

الإبستمولوجيا الكلاسيكية: 135

إبيقور: 202، 284، 415، 465، 505، 506، 639

إبيكتيتوس: 218، 231، 232، 239، 273، 287، 379، 380، 386، 463

الأخلاق: 17، 18، 19، 21، 35، 41، 42، 44، 47، 55، 56، 66، 67، 105، 114، 115، 120، 121، 123، 129، 137، 138، 141، 143، 148، 149، 153، 154، 155، 168، 170، 171، 190، 194، 226، 239، 257، 288، 325، 328، 336، 359، 366، 376، 383، 385، 389، 394، 395، 401، 404، 416، 417، 420، 443، 477، 483، 485، 491، 492، 493، 498، 502، 503، 505، 507، 510، 524، 530، 532، 543، 545، 560، 579، 588، 590، 591، 608، 610، 611، 614، 615، 626، 634، 636، 651، 654، 674، 675، 676، 708، 709، 712، 717، 718، 719، 723، 725، 729، 730، 735، 739، 740

الإدراك الذاتي: 101

أدورنو، ثيودور: 610، 684، 685، 686، 692، 714، 721، 726

أرسطو: 21، 120، 123، 124، 138، 145، 151، 200، 202، 218، 219، 233، 289، 291، 292، 294، 324، 349، 413، 415، 421، 526، 542، 543، 547، 608، 633، 683

أرنولد، روبرت: 592، 593، 598، 604، 728

إريكسون، إيريك: 73

أريس، فيليب: 432، 435
الاستقراء التعدادي: 26
الاستقرار الإبستمولوجي: 128
أسشنباخ، غوستاف فون: 659
أسطورة إينوما إيليش: 14
اضطرابات الشخصية النرجسية: 73
الأعماق الباطنة: 323
الافتراضات الإبستمولوجية: 141
أفلاطون: 5، 21، 47، 58، 59، 64، 65، 66، 85، 110، 122، 123، 128، 133، 150، 159، 160، 161، 163، 185، 187، 188، 190، 192، 194، 195، 196، 197، 198، 199، 200، 201، 202، 203، 204، 205، 206، 207، 210، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 221، 224، 225، 226، 228، 230، 233، 238، 239، 243، 244، 251، 256، 258، 259، 261، 271، 275، 276، 281، 289، 294، 335، 336، 384، 385، 388، 404، 412، 415، 445، 446، 542، 543، 603، 633، 637، 645
الأفلاطونية المتجدِّدة: 616
أفلوطين: 221، 378
الإقصاء الاجتماعي: 130
ألبرتي، ليون باتيستا: 309، 311
إليزابيث (الأميرة): 231، 237، 240، 241
إليوت نورتون، تشارلز: 587
إليوت، توماس ستيرنس: 443، 609، 610، 616، 619، 659، 661، 666، 667، 669، 680، 684، 689، 692، 694، 701، 702، 704، 705، 717، 722
الإمبريالية الثقافية: 23، 30، 31، 32
إمرسن، رالف والدو: 353، 591، 710، 723
الأنا: 62، 80، 639، 676، 685، 700
الأنطولوجيا: 44، 48، 49، 50، 62، 90، 127، 131، 229، 230، 290، 496، 497
أنجلو، مايكل: 310
إنسان أعلى: 71، 108، 545، 652
أوتار الحساسيّة الحديثة: 67
أورانج، وليام: 250
أورباخ، إريك: 427
أوغسطين (القديس): 34، 122، 161، 195، 203، 204، 205، 206، 207، 209، 210، 211، 212، 213، 214، 215، 216، 217، 218، 219، 220، 221، 222، 223، 224، 226، 233، 238، 239، 245، 275، 276، 285، 327، 335، 336، 386، 387، 529، 534، 565، 566، 620، 646
أوكام، وليام: 252، 376
الأول، بينيدكت: 36
أونغ، والتر: 289
إيبان، أبا: 9، 10

إيراسمس، ديزيديريوس: 165، 288، 336، 371، 406، 483، 520، 626، 632، 633
آير، ألفرد جول: 19

-ب-

باراسيلسوس: 309، 617
بارفِتْ، ديرك: 100، 101، 267
باسكال، بلايس: 162، 247، 280، 327، 387، 509، 521، 522
بانوفسكي، إروين: 310، 311
باوند، إزرا: 609، 610، 615، 661، 666، 667، 669، 670، 678، 679، 680، 681، 682، 683، 684، 689، 692، 694، 701، 702، 705
بايكون، فرانسيس: 149، 253، 257، 297، 309، 325، 326، 327، 348، 349، 350، 351، 355، 363، 366، 389، 397، 587
بتلرييتس، وليام: 37
بتنام، صاموئيل: 586
برغسون، هنري: 429، 677
برمان، مارشال: 715
بروست، مارسيل: 92، 103، 177، 659، 663، 666، 687، 701، 702، 704
برومليك، ميشا: 36
بريان، وليام جيننغز: 582
بريستلي، جوزف: 563
البسيكولوجيا: 79، 80، 112، 191، 264، 270، 288، 391، 392، 397، 421، 474، 528، 710، 723
بلاكبرن، سيمون: 113، 115
بلايك، وليام: 538، 609، 610، 656
بنتام، جيريمي: 19، 21، 148، 152، 456، 469، 471، 476، 482، 483، 488، 495، 497، 556، 573، 587، 594، 657، 709
بنيان، جون: 286، 427، 428
بوالو، نيكولا: 444
بوب، ألكساندر: 410، 417، 418، 419، 553، 554، 555، 668
بودان، جان: 298
بودريار، جان: 31
بودلير، شارل: 609، 610، 615، 616، 617، 622، 626، 627، 628، 630، 631، 632، 634، 636، 637، 641، 643، 644، 645، 652، 658، 659، 663، 712
بورغمان، ألبرت: 715، 731
بوسويل، جيمس: 286
بوغارد، ديرك: 13
بوفندورف، صاموئيل: 266، 298، 357، 394
بوفيّوس، كارلوس: 309
بولايني، مايكل: 253
بومغارتن، ألكسندر: 545
بونتي، ميرلو: 253، 272، 660، 671
بويل، روبرت: 350

بيبسْ، صاموئيل: 286
بيتس، آلان: 13
بيتهوفِنْ، نودفيج فان: 611
بيركليس: 93
بيركنز، وليام: 336
بيرنشتاين، ريتشارد: 699
بيكاريا، سيزاري: 469، 573
بيكيت، صاموئيل: 695
بيلا، روبرت: 88، 748، 827
بيليس، ميندل: 13
البيوريتاني: 95
البيولوجيا الاجتماعية: 140

-ت-

تأويلات الذات: 81
تاريخ الأخلاق: 21
تايلر، تشارلز: 19، 20، 23، 30
تايلر، غريتا: 37
تايلر، واندا: 37
تجورت، ميثْ: 37
الترانسندنتالية: 78، 88
تريلنغ، ليونِلْ: 593
تشامبرز، سيمون: 36
تصادم الحضارات: 23، 26، 28، 29، 30
التصدّع الحضاري: 25
التغيير الإستطيقي: 652
التفكير التأملي: 123، 325، 326، 328، 350، 403
التقليد الإبستمولوجي: 132، 209، 210
التقليد الأوغسطيني: 477
التقليد الإيراسمي: 372، 377، 379، 397، 406، 634
التقليد التطهّري: 88، 345
تندال، ماثيو: 370، 372، 400، 405، 406
التنوير الراديكالي: 456، 469، 471
توجندهات، إيرنست: 720
توكيفيل، أليكس: 598، 599، 713، 716، 721، 726
تولاند، جان: 370
تولي، جيمس: 35، 266
توماس، كيث: 297

-ث-

الثاني، نيكولا: 13
ثراسيماخوس: 58
الثويديسيا: 408، 411
ثيوكليس: 381، 390
الثيولوجيا: 157، 158، 164، 219، 330، 331، 335، 344، 348، 349، 351، 353، 365، 366، 367، 370، 371، 372، 375، 376، 379، 382، 405، 406، 416، 425، 448، 452، 453، 458، 465، 522، 534، 540، 542، 544، 584، 588، 644، 695، 702، 703، 705
ثيري، بول هنري (بارون هولباتش): 456، 457، 471، 478، 479، 480، 485، 486، 489، 490، 491، 507، 510

-ج-
جاكوبسون، رومان: 698، 705
جانسِنْ، كورنيليوس: 521، 632، 637
جونز، وليام: 550
جويس، جيمس: 428، 605، 664، 690، 694، 701
جيلسون، إيتيان: 211، 215
-ح-
الحب الأفلاطوني: 378
الحرب العالمية الثانية: 13
الحساب النفعي: 579
الحساسيّة الإستطيقية: 108
الحيوانات الميكروسكوبية: 512
-خ-
الخلافة النقدية: 125
الخلق المهذّب: 325
الخير الأعلى: 124، 243، 376، 387
-د-
داروين، تشارلز: 512، 585
دافيدسن، دونالد: 112
داميان، روبرت فرانسوا: 54
درايفر، صاموئيل رولز: 15
دريدا، جاك: 698، 699، 700، 712، 747
دريفوس، هيوبرت: 36
دَنّ، جون: 93
دود، جون: 340
دوري، جون: 351
دو سال، فرانسوا: 636
دوستويفسكي، فيدور: 51، 68، 595، 646، 648، 649، 651، 653، 736، 737، 738
دوفير، غيوم: 249
دومون، لويس: 426
دوهاميل، آلان: 31
ديديرو، دينس: 476، 483، 484، 489، 490، 491، 493، 500، 504، 511، 512، 515، 520
ديفو، دانيال: 286، 427
ديكارت، رنيه: 33، 34، 150، 200، 202، 203، 209، 210، 221، 222، 223، 224، 225، 226، 227، 228، 229، 230، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 238، 239، 240، 241، 242، 243، 244، 245، 246، 247، 249، 250، 251، 253، 254، 257، 258، 259، 261، 262، 273، 275، 276، 282، 283، 289، 291، 304، 336، 355، 422، 425، 444، 453، 454، 464، 477، 478، 510، 521، 532، 565، 590، 650، 732
ديكنز، تشارلز: 658
ديلتاي، فيلهلم: 661
-ر-
راموس، بيتر: 289، 352
رايت، هنري كلارك: 581
رسّل، برتراند: 590

الرواقي، زينون: 19، 21
روبن، جاين: 36
روجرز، روبرت وليام: 15
الروحانية المسيحية: 55
روح العلم البروميشيّة: 589
رودريغ، دون: 241
روزيفتش، تادوز: 694
روسِنْ، تشارلز: 513، 622، 623، 624، 625
روسّو، جان جاك: 23، 43، 147، 276، 286، 304، 372، 398، 423، 430، 431، 437، 439، 440، 441، 445، 474، 475، 513، 520، 521، 522، 523، 524، 525، 526، 527، 528، 529، 530، 531، 532، 533، 537، 538، 539، 540، 541، 543، 544، 556، 560، 561، 563، 595، 596، 600، 620، 626، 628، 634، 659، 662، 692
روسينبرغ، بول: 36
رولز، جون: 138
ريتشاردسون: 286، 427، 437
ريفكن، جيريمي: 23، 30، 31
ريلكي، راينر ماريا: 507، 618، 619، 661، 690، 691، 693، 702، 722، 727، 731
ريمبو، آرثر: 616، 675

-ز-

زولا، إميل: 621، 625
زيرنر، هنري: 622، 623، 624، 625

-س-

ساوثي، روبرت: 563
سبندر، ستيفن: 702
سبينوزا، باروخ: 462، 463، 465، 492، 542، 556، 591
ستراوس، ريتشارد: 546
سترومسا، غي: 36
ستيرن، لورنس: 447
ستيفنز، والاس: 692، 705
ستيفن، لسلي: 583، 592
ستيل، ميليسا: 37
ستيلنجفليت، إدوارد: 509
ستيورات، جون: 138
ستيورات مِلْ، جون: 53
السحابة الإبستمولوجية: 44
سقراط: 19، 21، 81، 85، 123، 190، 200، 219، 279، 334، 523
سكت، كلافام: 579
سميث، آدم: 390، 426
سميث، جو: 74
سميث، جون: 377، 483
سنيكا، لوقس : 239
سوسّور، فرديناند دو: 684
السوسيولوجيا: 79، 80، 313، 723
سوسيولوجياً - بيولوجياً: 49
السياسات الأيكولوجية: 558
سيغل، جيرولد: 613
سيلان، بول: 695، 696

-ش-

شافتسبوري، إيرل: 375، 379، 380، 381، 382، 383، 384، 385، 386، 388، 389، 390، 397، 398، 403، 412، 414، 420، 425، 462، 463، 474، 506، 539، 542، 553، 611

شعور ذاتي: 658

شكسبير، وليام: 412، 427، 442، 443، 445

شل، ماريا: 12، 13

شلنغ، فريدريك فيلهم: 446، 539، 541، 556، 564، 602، 616، 617، 636، 662، 683

شوبنهور، آرثر: 636، 638، 639، 640، 641، 643، 644، 651، 652

شيلّر، ماكس: 512، 541، 553، 561، 564، 595، 598، 601، 607، 608، 609، 610، 611، 620، 634، 637، 638، 648، 675، 685، 709، 712، 714

شيلّي، بيرسي: 550، 551، 554، 555

شيهان، لورانس: 12

-ص-

الصورة الكَنْتية: 53

-ط-

طائفة كلافام: 583

طيمات: 21

طيماوس: 203

-ظ-

ظاهرة العولمة: 20

-ع-

العالم البرجوازي: 612، 613، 614

عبد الرحمن، طه: 21

العقلانية الفلسفية: 114

العقيدة الأوغسطينية: 205

علم الكون: 111، 837

عولمة حضارية: 24

العولمة المعاصرة: 25

-غ-

غاريسون، وليام لويد: 581

غاسند، بيار: 257

غاليليو، غاليليه: 226، 227

غراي: 438

غروتيوس: 146، 151، 298، 299، 357، 383

غريفن، فيليب: 460، 461

الغزالي، أبو حامد: 21

غوته، يوهان فولفغانغ فون: 276، 430، 439، 463، 512، 537، 539، 542، 592، 608، 662، 728

غومبرتش، إرنست: 310

غيرتز، كليفورد: 36، 143، 185

-ف-

فاساري، جورجيو: 309

فاغنر، ريتشارد: 639، 640

فانييه، جان: 737

فرانس، أناتول: 13

فرانسيس، القدّيس: 93
فرانكهايمر، جون: 13
فرنوي، هنري: 13
فرويد، سيغموند: 62، 96، 585، 594، 642، 674، 710
فريدريك، كونستابل: 606، 668
فريدريك، هوغو: 283
فريمان، لورانس: 36
الفكر الإبيقوري: 85
الفكر التظهّري: 337
الفلسفة الأخلاقية: 18، 19، 41، 120، 137، 138، 141، 146، 148، 150، 152، 163، 166، 168، 169، 189، 218، 233
فلسفة المنفعة: 67
فلوبير، غوستاف: 621، 622
فوضوي: 72
فوكو، ميشال: 34، 54، 130، 168، 207، 250، 273، 327، 391، 664، 698، 700، 701، 712، 725، 738، 740
فولتير، فرانسوا ماري أرويه: 380، 475، 487، 492، 581
فيبر، ماكس: 59، 230، 234، 288، 296، 313، 339، 343، 714، 727، 729
فيتغنشتاين، لودفيغ: 82، 83، 87، 126، 157، 211، 508، 660، 661، 703
فيسينو، مارسيليو: 378، 383، 411، 412، 553، 602، 636
الفينومينولوجي: 78، 112

-ق-

قبعة مستديرة سوداء: 76، 77

-ك-

كادوورث، رالف: 256، 257، 258، 377، 379
كارلايل، توماس: 608
كاستورب، هانز: 659، 666، 688
كالفن، جان: 285، 345، 346، 469، 637
كامو، ألبير: 594
كان، تشارلز: 218
كريسيبّوس: 218، 287
كلارك، صاموئيل: 383
كلاي، ألبرت: 15
كمبرلاند، ريتشارد: 369، 394
كَنْت، إمانويل: 21، 121، 142، 146، 147، 148، 150، 151، 154، 161، 162، 195، 238، 273، 336، 464، 519، 529، 530، 531، 532، 533، 534، 535، 536، 537، 545، 553، 555، 556، 560، 596، 608، 610، 611، 631، 638، 647، 677، 732
كنغ، مارتن لوثر: 582
كنيدي، روبرت: 10
كواين، ويلاردفان أورمان: 33

كوتون، جون: 344
كوربيه، غوستاف: 621، 623
كورناي، بيار: 239، 241، 242، 327
كوسا، نيقولاس: 309
كولاكفسكي، لشك: 51
كولريدج، صاموئيل تايلر: 447، 592، 607، 608، 620، 656، 657، 662، 686، 697
كونت، أوغست: 556، 597
كوندورسيه، ماري جان أنطوان نيكولاس دو: 456، 471، 484، 486، 507، 516، 565
كوندياك، إيتين بونوت دو: 87، 306
كونولّي، وليام: 738
كيركيغارد، سورين: 646، 647، 648، 651
كينر، هيو: 679، 681

-ل-

لامارتين، ألفونس دو: 538
لايبنتز، غوتفريد فيلهلم: 223، 256، 336، 398، 411، 413، 475، 547
لبسيوس، جوستوس: 249
لوثر، مارتن: 61، 73، 189، 332، 343، 371، 387، 637
لورنس، د. هـ.: 286، 611، 641، 663، 664، 669، 702
لوفبير، مارتن: 36
لوك، جان: 52، 53، 87، 100، 101، 146، 249، 250، 257، 258، 259، 260، 261، 262، 263، 264، 265، 266، 267، 268، 269، 270، 273، 275، 289، 298، 299، 303، 305، 306، 317، 350، 356، 357، 358، 359، 360، 361، 362، 363، 365، 366، 367، 368، 369، 370، 372، 373، 375، 376، 379، 382، 384، 389، 390، 391، 393، 397، 398، 407، 411، 420، 421، 425، 446، 453، 454، 464، 471، 474، 485، 504، 505، 509، 535، 539، 542، 556، 571، 585، 732، 733
لوكاش، غيورغ: 665، 685، 714
لوكريتيوس: 281
لوكريشسْ: 505، 506، 511
لوكليرك، جورج لويس (كونت بوفون): 512
لويس، جان: 435
لويس، وندهام: 662، 681
ليسنغ: 409، 410
ليوتار، جان ـ فرانسوا: 664، 700، 701

-م-

ماذر، صاموئيل: 352
ماركس، كارل: 426، 531، 564، 599، 685، 714، 715، 716
مارلوي، كريستوفر: 603
ماريه، جان: 12، 13
ماكنتاير، ألسدير: 34، 60، 100

ماكي، جون: 113، 115
مالارميه، ستيفان: 607، 615، 616، 635
مالامود، برنارد: 13
مان، توماس: 13، 639، 659، 687، 688، 690، 694، 701، 702، 722، 727
ماندفيّ، برنارد: 390، 391، 394
مانيه، إدوارد: 621، 624
ماهلر، غوستاف: 639، 640
المبادئ الأخلاقية: 19، 150، 462
مجاعة خاركوف: 739
المجتمعات التطهّرية: 300
المذهب الأبيقوري: 462
المذهب الاختزالي: 511
المذهب الإرادي: 266، 358، 378
المذهب الإرادي الثيولوجي: 357، 375
المذهب الاستثنائي: 578، 579، 594
المذهب الاسمي: 145
المذهب الأفلاطوني: 127، 128، 309
مذهب الامتياز التاريخي: 577
المذهب الإنساني: 494، 636
المذهب الإنساني التنويري: 494، 496، 559، 563، 564
المذهب الإنساني الطبيعي: 498
المذهب الإنساني العلماني: 470
المذهب الإنساني اللاديني اللاتوحيدي: 468
المذهب الإنساني المادي: 494
المذهب الإنساني المدني: 526
المذهب الأوغسطيني: 372، 521
مذهب الأولوهية: 541
المذهب البدائي: 619
المذهب البروتستانتي: 579
مذهب التأنّق: 628
المذهب التطهري: 580
المذهب التطهّري الكالفني: 345، 460
المذهب التعبيري: 504، 545، 547، 548، 559، 564، 567، 571، 598، 601، 611، 636، 661، 682، 689
المذهب التعبيري الرومنطيقي: 503، 512، 537، 538، 539، 571، 572، 591، 592، 598، 601، 604، 613، 621، 622، 626، 636، 637، 644
المذهب التوحيدي اليهودي - المسيحي: 9، 18، 122
المذهب الثنائي: 511
المذهب الحسّي: 543
المذهب الحسّي الشهواني: 484
المذهب الحيوي: 661
المذهب الديكارتي: 462، 509، 521
المذهب الديني التوحيدي: 467

المذهب الذاتي: 502، 528
المذهب الذرّي: 598
المذهب الربوبيّ: 369، 370، 372، 375، 379، 383، 384، 398، 399، 400، 401، 403، 405، 407، 410، 414، 416، 418، 419، 453، 455، 456، 469، 471، 474، 481، 492، 493، 522، 527، 539، 541، 571، 583، 626
المذهب الرومانسي: 512
المذهب السبينوزي: 463
المذهب السلوكي: 112، 185
مذهب الشك: 213
المذهب الطبيعي: 68، 78، 105، 125، 126، 127، 128، 130، 141، 142، 143، 169، 175، 310، 359، 368، 370، 372، 392، 482، 484، 496، 497، 500، 502، 504، 509، 510، 514، 519، 520، 530، 533، 540، 555، 556، 557، 558، 559، 563، 603، 621، 623، 625، 669، 670، 695، 709، 718، 721، 723، 735، 737، 739، 741
المذهب العبري: 592
المذهب العلمي: 580، 586، 587، 588
المذهب الفردي: 453
المذهب الكاثوليكي: 330، 331
المذهب الكالفني الراديكالي: 372
المذهب الكلاسيكي: 538، 619
مذهب اللاأدرية: 477
مذهب اللذة: 146، 266، 357، 358، 366، 490
المذهب المادي: 476، 478، 489، 491، 494، 510، 511، 512، 542، 544
المذهب المحافظ: 634
المذهب المستقبلي: 619
المذهب المسيحي: 562
مذهب المنفعة: 78، 376، 397، 471، 474، 475، 476، 482، 487، 488، 489، 494، 495، 496، 497، 498، 499، 500، 504، 505، 506
مذهب الموقف: 709
المذهب الميكانيكي: 145، 252، 256، 266، 376، 458، 661، 665
المذهب النفعي: 597، 738
المذهب الواقعي: 310، 621، 623، 625، 636، 641
المذهب الوصفي: 136
المذهب الوضعي: 556
مردوخ، أيريس: 42، 148، 163، 173
المركزية الإثنية: 89
مسكويه، أبو علي: 21
المعركة الأيديولوجية: 68
مفارقة تاريخية: 84
المفكر الحر: 493

مِل، جون ستيوارت: 657، 713
المنابع الإبيقورية: 277
المنابع الأخلاقية: 9، 19، 35، 162، 163، 164، 166، 182، 187، 190، 192، 196، 198، 221، 224، 225، 226، 238، 328، 369، 394، 395، 396، 398، 421، 447، 458، 459، 461، 462، 463، 464، 465، 470، 487، 497، 502، 514، 532، 578، 580، 582، 591، 593، 596، 598، 613، 614، 615، 616، 633، 653، 702، 708، 709، 728، 730، 734، 737
المناخ الشوبنهوري: 642
منهج الاستقراء: 26، 28
مور، هنري: 377
موزارت، فولفغانغ: 596
موسّيه، ألفرد دو: 538
الموقف اللوكريشي: 739
مونتسكيو، شارل دو سيكوندا: 492، 304
مونتين، ميشال دو: 34، 276، 277، 278، 279، 280، 281، 282، 283، 284، 506، 507، 565
ميتافيزيقا: 163، 336، 480، 490، 493، 494، 503، 505، 702، 703
ميثولوجيا: 15، 589، 702، 703
ميد، جورج هيربرت: 726
ميراندولا، بيكوديلا: 308، 378
ميرسين، مارين: 456
ميري، شيفالييه دو: 462، 463
ميلّر، بيري: 352
ميموريال، جون ماين: 36

-ن-

النرفانا: 76
النظام الحضاري الليبرالي: 25
النظريات الأخلاقية: 17، 18، 120
النظرية التعبيرية: 564
نكبة شيرنوبيل: 500
النماذج البدئية: 694
النموذج الكلامي: 726
نورتون، ديفيد فيت: 394
نوفالِسْ: 446، 447، 539، 542، 616، 618، 620، 662
نيتشه: 23، 54، 59، 85، 108، 122، 123، 129، 132، 154، 170، 172، 175، 189، 333، 498، 503، 544، 545، 546، 610، 639، 641، 645، 650، 652، 653، 664، 670، 677، 698، 699، 700، 712، 713، 718، 729، 735، 738، 740
نيهاماس، الكسندر: 36
نيوتن، إسحاق: 257، 383، 479

-هـ-

هابرماس، يورغِنْ: 36، 726، 727، 730
هارتمان، ديفيد: 36، 402

هاليفي، فرومنتال: 362
هايدغر، مارتن: 98، 102، 218، 272، 292، 387، 429، 660، 661، 665، 690، 698، 703
هتشيسون، فرانسيس: 372، 375، 390، 391، 392، 393، 394، 395، 396، 397، 400، 401، 408، 409، 411، 420، 421، 422، 425، 446، 497، 504، 505، 527، 528، 540، 542، 571، 597
هكسلي، توماس: 587، 588
هِل، كريستوفر: 349
هنتنغتون، صاموئيل: 23، 24، 25، 28، 29
الهندسة الطوباوية: 68
هوبس، توماس: 87، 146، 305، 327، 376، 382، 391، 463، 556
هورخايمر، ماكس: 692، 714، 721
هوسرل، إدموند: 261
هوفستادتر، دوغلاس: 510، 511
هوك، برانك - هورست: 36
هول، جوزيف: 340، 342، 366
هولدرلِنْ، فريدريك: 539، 561، 595، 656، 668
هولم، ت. إ.: 634، 658، 659، 660، 661، 662، 664، 671، 678، 691، 692
هوميروس: 58، 122، 549، 689
هونيث، أكسيل: 36
الهُويّة الأخلاقية: 9، 17، 19
هيربرت، زبغنيو: 694، 695، 696، 701
هيردر، جوان غوتفريد: 285، 537، 538، 539، 542، 544، 546، 547، 548، 549، 551، 600، 607
هيرسكوفيتس، ميلفيل: 19
هيرشمان، ألبرت: 36، 328
هيغل، غيوم فيلهلم فريدريك: 120، 446، 500، 531، 537، 539، 541، 561، 564، 602، 607، 620، 636، 662، 685
هيلفيشَسْ، كلود أدريان: 456، 474، 515
هيل، كينث: 31
الهيلينية: 368، 592
هيوم، ديفيد: 28، 100، 101، 105، 372، 392، 408، 421، 457، 500، 504، 505، 508، 580، 663، 692

-و-

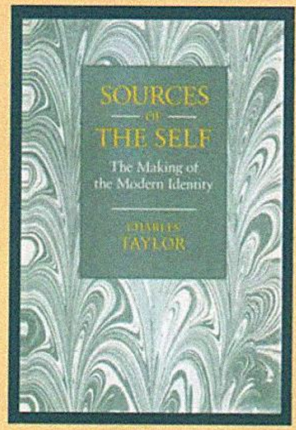
وادزوورث، بنيامين: 343
واط، إيان: 428، 431
الواقعية الأساسية: 431
وايلد، أوسكار: 606
وبستر، جون: 349
وتشكوط، بنيامين: 372، 377، 378، 379، 406، 457، 458، 459، 467
الوثيقة الفاتيكانية: 11، 12
الوعي الذاتي: 101، 117، 311،

318، 535، 602
وكالة الفضاء الأميركية: 12
وِلبرفورس، وليام: 579
ولزر، مايكل: 36، 347
ولسون، إ. أُو.: 708
ولسون، إدوارد و.: 588، 589، 590
ولسون، وودراو: 536
وليامز، برنارد: 105، 106، 109
وود، نيل: 362
ووردز وورث، وليام: 276، 447، 538، 542، 550، 555، 606، 607، 615، 656، 658، 662، 668
وورهول، أندي: 614
وولاستون، وليام: 383
ويتمان، وولت: 710، 723

-ي-

يونغ، كارل: 438، 690
ييتس، مايكل ب.: 37، 606، 607، 608، 617، 692، 702

منابع الذات
تكوّن الهُويّة الحديثة



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

يعالج كتاب منابع الذات: تكوّن الهُويّة الحديثة، مصادر أنانية الحداثة، إلا أنه سرعان ما يتحول لمناقشة الواقع الذي تمخض عن جهودٍ بحثية حثيثة لتحديد السبل الجيدة لعزل الأنانية في الحداثة عن المسارات المجتمعية الجيدة. ففي جوهر هذا البحث والتعريفات التي ناقشها والآراء التي استطلعها في ما كُتب عن الذات ومنابعها وفلسفتها، تمكن من أن يجد بينها الحياة العادية التي تتّسم بعناصرها الجمالية الأساسية وقيمها الحاسمة. ويركز الكتاب على الديانات السماوية ليجد من بين مبادئها وأساسياتها المشهد الأخلاقي، وليميز بين مفاهيم عديدة أهمها الحضارة والثقافة، ليحصرها تارة في الدين ومرة بضرورات تطور المجتمع، فيصل إلى التركز على المبادئ والمعايير الدينية وعلاقتها بالنظريات الأخلاقية. هذه المناقشة للذات وجدَها بمعناها الحديث لا تستوفي أوصاف الهوية الأخلاقية فحسب، بل لها صلة بواقع مبني على أسس ذات علاقة بالموروث الديني والحضاري لكون ترابطها هو الذي ينقّي ذات المرء.

- **تشارلز تايلر:** عمل أستاذاً للفلسفة الأخلاقية في جامعة أكسفورد، ويعمل الآن أستاذ فلسفة العلوم السياسية في جامعة ماك جيل (McGill University)، من أبرز مؤلفاته: *Hegel and Modern Society* (1979) و *Philosophical Arguments* (1995).

- **حيدر حاج اسماعيل:** أستاذ الفلسفة سابقاً في جامعة أوهايو في الولايات المتحدة الأميركية وفي جامعة بيروت العربية، وحالياً أستاذ الترجمة في الجامعة الأميركية للعلوم والتكنولوجيا.

المنظمة العربية للترجمة

ISBN 978-614-434-052-3

الثمن: 44 دولاراً
أو ما يعادلها